التراث والتاريخ

شوقي جلال



التراث والتاريخ

تأليف
شوقي جلال



التراث والتاريخ

شوقي جلال

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٥٢٨ ٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٥.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

سنوات العُمر وحصاد الهشيم

نشأتُ في أحضان الحركة الوطنية لاستقلال ونهضة مصر، التي استعانَت بالكفاح المُسلَّح حينًا، واستطاعَت على مدى قرن من الزمان وحتى منتصف العشرين أن تُعيد لمصر وعيَها بذاتها بعد غيابٍ امتدَّ قرونًا بفعل قوى الكولونيالية والإمبريالية، ابتداءً من الفُرس ومرورًا بالرومان والعرب والمماليك والأتراك.

ومع انتصاف القرن العشرين شَهِدت مصر تحوُّلًا سياسيًّا قسريًّا يحمل ظاهريًّا بعض شعارات الحركة الوطنية، وإن أنكَرها واستنكرها في الممارسة العملية، بدلًا من أن يكون امتدادًا لإيجابياتها بشأن الديمقراطية ونظام حكم المؤسَّسات والفصل بين السُّلطات، وتَرسَّخ مَطلب الحريات وحقوق وواجب الإنسان المصري العام في المشاركة المُنظَّمة مؤسَّسيًّا لإدارة شئون مجتمعه وبناء مستقبله.

البداية لي مع عام ١٩٣١م ... مصر في وعيِ جيلي إرادةٌ وعزم صادقان على النهوض، التحرُّر من الاستعمار، العدالة الاجتماعية ومحاربة الفقر والفساد والحفاء، التحديث الاجتماعي واللحاق بالحداثة الأوروبية فنًّا وأدبًا وعلمًا وإنجازاتٍ مادية (تكنولوجيا) ... ومصر قوةٌ إنتاجية واعدة، يحفظها حُلمٌ مُؤسَّس على تاريخٍ حضاري سالف وواقعٍ واعد، وإن ضاقت ساحته بصراع المتناقضات، ورؤًى مُبشِّرة في المستقبل الذي يليق بمكانة مصر ... مصر فجرُ الضميرِ والمجدِ الحضاري التليد.

نشأتُ في واقع حضاري ثوري أسهَم في تأسيسه نِضالُ أجيالٍ ثلاثة قبل جيلي، استيقظَت بدايةً على ضوء مدافع الغرب، وأفاقَت وتململَت تدعو وتُحفِّز، تُبشِّر وتُنذِر، واستهلَّت مشروع التحديث إلى أن خطت أول الطريق في عهد «محمد علي» الذي أشرت في كتبي إلى أنه كان مُناسَبةً لا سببًا ... ومن هنا مصر ثقافة جديدة ... مصر الوطن والمواطَنة

تستوعب الموروث بعقل نقدي جديد ... ثقافة الوعي بالذاتية التاريخية بعد جهود متوالية من الغُزاة على مدى أكثر من ألفَي عام لطمسِ هذه الذاتية والانسلاخ عنها ... استعادت مصر اسمها وتاريخها على يدَي الأزهريِّ رفاعة الطهطاوي، واستعادت ذاتيتَها الوطنية على أيدي فلَّاحي مصر العسكريين أحمد عرابي ورفاقه.

تربَّيت مثلما تَربَّى جيلي على قِيم الحُرية والتحرير والتغيير ... ثقافة التسامح مع المذاهب الفكرية والعقائد الدينية ... كتُب مَن كتَب «لماذا أنا مُلحِد؟» مثل أدهم، أو «لماذا أنا مسلم؟» مثل عبد المتعال الصعيدي. وانتقدهما مَن انتقدهما دون أن يُفسِد النقدُ للودِّ قضيةً ... وكانت مصر قِبلة المُتعطِّشين إلى الحداثة من المُثقَّفين العرب ... ولم يكن الجوار بعدُ ناهضًا ولا مناهِضًا أو مُزاحِمًا ... مصر هي الكلمة، ومصر هي الفعل.

وشَهِدَت مصرُ التي عشتُها وملأَت عليَّ وجداني وعقلي الكثيرَ من أعلام الفكر والأدب والعلوم والفنون والرياضة ... كانوا النجوم الهادية، مثل مشرفة الذي ذاع عنه باعتزازٍ مصري أنه نظير آينشتاين، والشيخ علي عبد الرازق، والشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وطه حسين، وسلامة موسى، ومختار النحات العظيم، ورءوف صروف، وشبلي شميل، وجورجي زيدان، وروز اليوسف، وهدى شعراوي، ومي، وسيد درويش، وداود حسني، ومحمد عبد الوهاب، وأم كلثوم ... ولمعت أسماءُ رياضيين دوليين في السباحة وكرة القدم والشيش ... هؤلاء وغيرهم نجومٌ سواطعُ تَهدينا إلى الطريق، وتُحفِّزنا للاقتداء بهم باسم مصر ومن أجل مصر.

وتعلَّمتُ في مدرسة ثانوية خيرية؛ أي للفقراء، ولكن استمعت فيها لأول مرة إلى فاجنر معزوفًا على شاشة مسرح المدرسة، وتربَّيت كما تربَّى أقراني على كتبٍ مثل «تاريخ الأديان في العالم» دون حساسية أو انحياز، ومجلات ثقافية مثل: «مجلتي»، و«الرسالة»، و«الثقافة»، و«الكتاب»، و«الكاتب»، و«المقتطف»، و«الفصول» ... ولن أنسى مجلةً تنويرية أسبوعية ساخرة هي «البعكوكة»، الواسعة الانتشار، وإحدى شخصياتها الأسبوعية الناقدة «الشيخ بعجر» الذي نقرأ على لسانه نقدًا ساخرًا للمتنطِّعين باسم الدين.

وشاهدَت مصر الغنية بالمتاحف العلمية نهضةً مُواكِبة من المدارس الفكرية والعلمية، فجاءت نشأةُ جامعة القاهرة ببعضِ الجهد النضالي والتحدي ضد الاستعمار، وضمَّت الجامعة أسماء أعلام أسهموا بجهدٍ مُتميِّز وتاريخي: شفيق غربال، وإبراهيم حسن، وأحمد أمين، في الأدب والتراث، ويوسف مراد مُؤسِّس مدرسة علم النفس التكاملي، ومصطفى زيور مُؤسِّس مدرسة علم النفس التحليلي، وعبد العزيز القوصي في علم النفس التربوي ... وغيرهم وغيرهم في العلوم والفنون والآداب.

ونشطت في مصر حركةُ الترجمة العلمية المرتبطة بالهدف القومي واستيعاب علوم وفكر العصر، وتوظيف ذلك لبناء مصر الجديدة، وإذا كانت جهود الترجمة في العصر الحديث بدأت على يدَي رفاعة الطهطاوي ومدرسة الألسن، فحَريٌّ أن نَذكر بقدرٍ كبير من الزهو لجنةَ التأليف والترجمة والنشر التي رأسها أحمد أمين، وقدَّمت ثروةً من الإنجازات البالغة الأهمية بمقاييس العصر، وكانت نموذجًا احتذَته مجتمعاتٌ عربية أخرى. وكم شعرتُ بالفَخَار عند زيارتي للجنة التأليف والترجمة والنشر في الرباط بالمغرب، وقال لي رئيسها إننا هنا نقتدي بمصر.

تحدَّدَ طموحي، مثل أقراني وأبناء جيلي، في النضال من أجل مصر الحُرة ... الواعية في اعتزاز بتاريخها ... الجادة في سعيها لبناء مجدها الحضاري العصري، اعتمادًا على سواعد وعقول أبنائها، والعمل على إنتاج وجودها الحديث المادي والفكري إبداعًا ذاتيًّا، وانتماءً نقديًّا إلى العالم المتقدِّم ... وكان طموحي أن أكون مثل مَن أُشرِبَت نفسي بعِلمهم وثقافتهم وقِيمهم، وأن أُسهِم إيجابيًّا في بناء مصر الحُرة/المستقلة/المنتِجة ...

وسعيتُ على الرغم من تعدُّد السُّبل إلى أن أكون إيجابيًّا في جهدي لذلك بمداوَمة الفكر والتفكير دون قيود غير العقل الناقد، والاطِّلاع على كل جديد من غير انحياز أو عُقَد، وأن أُتابِع فكر وجهود الساعين إلى ذلك من خلال التنظيمات والأحزاب ... واستطعتُ الانتصار على قيود ومحاذير الفقر بالاعتماد على نفسي، ولكن العَقَبة الأخطر في الطريق هي سنوات الاعتقال السياسي المُتقطِّعة على فتراتٍ دونَ محاكَمة، وبلغ مجموعها اثنتَي عشرة سنةً بدأت عام ١٩٤٨م، وحتى نهايتها ١٩٦٥م. وحاوَلت أن أنتصر على قسوة وآلام التعذيب في السجون والمعتقلات، من السجن الحربي إلى ليمان أبي زعبل؛ حيث كُنَّا نعيش حُفاة الأقدام، شِبه عُراة الأبدان، نَشقى في عمل تكسير الزلط تحت وَطْأة الشمس الحارقة، والسِّياط اللاهبة، والسِّباب المُقذِعة، والشتائم المُهِينة الجارحة، ولم أتخلَّ عن طموحي وجهدي من أجل مصر ... مصر العقل الجديد.

وبدأتُ الكتابةَ أول الأمر وأنا طالب بالجامعة، في سلسلة «كتابي» التي يُصدِرها حلمي مراد ... وأول موضوع كتبته عام ١٩٥٣م بعنوان «مُذكِّرات الولد الشقي»، وهو تلخيص لمذكرات تشارلز داروين. ولكنني لم أرَه بسبب الاعتقال.

ولكي أتجنَّب خيوطَ المنع والحظر رأيت أن أتكلَّم بلسانِ غيري، مع إضافة رأيي في مُقدِّمة وهوامش؛ ومن هنا اتَّخذتُ الترجمة وسيلةً لكي أبدأ مشروعي «تغيير العقل المصري العربي»، وصدَر لي عام ١٩٥٧م عن دار النديم كتابان هما: «السَّفَر بين الكواكب»، وهو

أول كتاب علمي مترجم عن علوم ورحلات الفضاء، صدَر بمناسبة إطلاق الكلبة لايكا إلى الفضاء. والكتاب الثاني «بافلوف، حياته وأعماله»، وهو أيضًا أول كتاب علمي مترجم عن هذا العالِم الروسي الفَذِّ الذي كنت أعتزم أن أرصد له جهدي في دراستي الجامعية العليا. ثم انقطعتُ عن الكتابة والترجمة ثانيةً سنواتٍ سبعًا بسبب الاعتقالات السياسية، وعلى الرغم من كل ما عانيتُه في المعتقلات تطوَّعتُ — وأنا المستقل سياسيًّا غير المنخرط في أي تنظيم — بعد هزيمة ١٩٦٧م، لكي أحملَ السلاح دفاعًا عن بلدي مصر، ولكن جهات الأمن السياسي استدعَتني وحذَّرتني وطالَبتني صراحة: «انت لأ … تقعد في البيت.»

وواصلتُ جهدي في التحدُّث بلسان الآخرين، وقدَّمت ترجمةً لرواية «المسيح يُصلَب من جديد» تأليف نيقوس كازانتزاكيس، الذي عشقتُ كتاباته وشعرت بنوع من التماهي معه. وتوالت الترجمات التي لا يَعنيني كَمِّيتها التي تجاوَزت الستين، ولكن يَعنيني أنها مختاراتي من بين قراءاتي، وملتزمة جميعها بمشروعي من الانتقال إلى العقل العلمي، والتحوُّل عن ثقافة الكلمة إلى ثقافة الفعل.

وبدأتُ التأليف في تكاملٍ مع مشروع الترجمة، وصدر لي أول كتاب عام ١٩٩٠م بعنوان «نهاية الماركسية!» وهدفي منه نقد الثقافة العربية في التعامُل النصي الأرثوذكسي مع الفكر العالمي، متخذًا الحديثَ المتواتر عن سقوط الماركسية مثالًا، مع فصل بعنوان «هل سقطت الليبرالية؟» وأتبعتُ هذا بكتابٍ عنوانه «التراث والتاريخ»، وهو رؤيةٌ نقدية لأخطاء ثقافية شائعة في حياتنا، وحاكمة لنا، عن العقيدة والموروث الثقافي وفهم التاريخ.

وصدر كتابي الثالث بعنوان «العقل الأمريكي يُفكِّر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات»، وهو دراسة أكاديمية تُعطي بانوراما لتطوُّر العقل الأمريكي السائد على مدى ١٦٠ عامًا، ابتداءً من الآباء المُؤسِّسين لتصحيح صورة أمريكا المُدَّعاة في حياتنا، ومجابَهة الحقيقة، وأُؤكِّد فيه العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع العملي نشأةً وتطوُّرًا، وأن الفكر هو مُنتَج الفعل الاجتماعي في تطوُّر جدلي مُطَّرد، مستشهِدًا بتطوُّر الفكر/الفعل الأمريكي في مجالات الفلسفة/العلم/الآداب والفنون، مُوثِّقًا ذلك بنصوصٍ لأئمة الفِكر الأمريكيِّين.

وبلغ مجموع مُؤلَّفاتي أربعة عشر عنوانًا، آخِرها «الشك الخلَّاق في حوار مع السلف»، وأعكف منذ سنوات على إصدار دراسة عن انتحار الحضارات … كيف سقطت بفعل أبنائها وأوَّلُهم رجالُ الدين، حين تكون لهم السُّلطةُ دونَ العقل؛ أي لأسباب داخلية أولًا وليست خارجيةً فقط. وذلك في ضوء ما نشاهده اليومَ من جماعات تُدمِّر وتنتحر وتَنحر مَن حولها باسم إحياء حضارة تفكَّكت وسقطت وتأخَّر تأبينها قرونًا.

قضايانا المُلِحَّة عديدة ومتكاملة، ومن هذه القضايا التي عرضتها في كتبي:

(١) إعادة بناء الإنسان المصري الذي تعمَّد الغُزاة والحُكَّام المُستبدُّون انسلاخَه عن تاريخه وعن هُوِيته؛ ولذلك لا تتوفَّر نظريةٌ جدلية متكاملة لتاريخ مصر منذ القِدم، وقد حاوَلها صبحي وحيدة، والدكتور حسين فوزي سندباد مصري، ومحمد العزب. وتلزم الإجابة على سؤال: ماذا أصاب الإنسان المصري على مدى التاريخ حتى أصبح على هذه الحال من السلبية واللامبالاة؟ حتى لا نُردِّد ما قاله المقريزي وغيره: «قال الرخاء أنا ذاهب إلى مصر، فقال الذلُّ وأنا معك».

ثم إننا نعيش الآن في عصر أو حضارة الإنسان العام المشارِك إيجابيًّا، عن علمٍ وقدرةٍ، في إدارة شئون أُمَّته مع مسئوليته عن الإنسان والبيئة في العالم. ويتناقض هذا مع الظروف التاريخية وحياة الاستبداد والقهر التي صاغت الإنسان المصري، وباتت موروثًا اجتماعيًّا وثقافةً نافذة.

وحَرِي أن نتخلَّى عن الالتزام بإنجاز ما أُسمِّيه المعادلة المستحيلة؛ ألَا وهي نزعة المواءمة أو الجمع بين حضارة العلم والتكنولوجيا والعقل العلمي النقدي، وبين الموروث الثقافي المُتحجِّر الذي انتهى عصره. وإن أوَّل مَعالم الطريق إلى النهضة الحضارية إنما يتجلَّى بدايةً في سقوطِ هَيبة السلف والفكر السلفي وعبادة السلف في أذهان العامة، ومن ثَم إحلال ثقافة التغيير والتطوير باعتماد العقل العلمي النقدي؛ لذلك نُؤكِّد دائمًا أن لا نهضة لمصر إلا بنهضة الفلاح المصري في قُرى ونجوع الشمال والجنوب، هذا الفلاح هو مصر، الذي ظلَّ يحمل على فَودَيْه رسمًا نزعم سخريةً أنه عصفور … وهو حورس الحامي.

(٢) اتساقًا مع هذا نحن بحاجة إلى دِراسة العلاقة العكسية بين الاستبداد والإبداع … الاستبدادُ يصنع روبوتًا فضيلتُه الطاعةُ دون حق السؤال، والحريةُ هي صانعة الإنسان … الحرية كما يقول فيلسوف العلم دانييل دنيت هي القوة الحافزة للتطوُّر الخلَّاق للحياة منذ نشأتها حتى بلغت مرحليًّا أعلى صورها في صورة الجهاز العصبي للإنسان.

(٣) المُثقَّفون المصريون مسئولون أولًا وأساسًا عن واقع حال مصر الراهن؛ إذ بدأ المُثقَّف الحديث مُوظَّفًا تابعًا للسُّلطة الحاكمة وقد نشأ وتربَّى على ثقافة الطاعة، بينما المُثقَّف المستنير هو مَن يحافظ على مسافة نقدية فاصلة بينه وبين ذوي السلطان؛ أي سُلطة دينية، أو سياسية، أو عقائدية؛ لكي تتهيَّأ له فرصةُ الرؤى في عقلٍ نقدي يُنير بها الطريق إلى المستقبل.

(٤) سبَق أن ذكرتُ في كتابي «أركيولوجيا العقل العربي» أن التراث الثقافي الذي عاش ممتدًّا في الزمان التاريخي الاجتماعي، وإنْ أخَذ مُسمَّيات دينيةً لاحقة؛ هو التراث الهرمي في مصر ... تراث هرمي مُثلَّث المعظمات، لا يزال يُقسِم باسمه المصريون (معظمًا ثلاثًا)، ويحمل هذا التراث صفات وخصائص البيئة والذهنية المصرية، وأراه تراث تحوت أو توت رب الحكمة والقلم في الديانة المصرية، وإن حمل حينًا اسمًا إغريقيًّا ... وأرى أن هذا التراثَ هو الحاكمُ للثقافة الشعبية السائدة التي امتدَّت مع حالة الركود الاجتماعي قرونًا. وهذه الثقافة التي تصوغ ذهنيةَ المصري هي التي تُجهِض إرادة وفعالية الإنسان لحساب قوة مفارقة، لها القدسية والفعالية.

ويستلزم هذا تحوُّلًا حقيقيًّا وموضوعيًّا من ثقافة الكلمة والثبات إلى ثقافة الفعل والتغيير ... من ثقافة اللسان إلى ثقافة اليد والأداة. وهذا هو ما سينقُلنا طبيعيًّا إلى ثقافة التناقض والحركة كشرط وجودي ... الحركة مع التناقض ... الفعالية بين «النحن والآخر» ... الانتقال من ثقافة الإقصاء المُفضِية إلى الانشقاق والانقسام — دائِنا التاريخي — إلى ثقافة التناقض أو تلازم النقيضَين ... إذ إن ثقافة الحركة الفكرية والمادية في جدل مشترك مطَّرد، لا تنشأ ولا تكون إلا بين نقيضَين «نحن والآخر»، ووجود كلِّ طرَفٍ رهْنُ وجودِ الآخر ... ولهذا نشأ الحوار الذي هو صراع في إطار الوحدة، أو حركة في إطار التناقض ... إن الصورة لا تكتمل ولا نفهمها إلا في دلالاتها الحركية؛ أي وجود النقيضَين، وإلا بدَت مواتًا ... وهل الحياة إلا حركة بين نقائض؟!

ويكتمل ما سبَق بالحديث عمَّا اصطلحنا على تسميته أزمة الترجمة في العالم العربي. وسبَق أن تناولتُ هذا تفصيلًا في ضوءِ إحصاءاتٍ ذاتِ دلالة، سواء في كتابي «الترجمة في العالم العربي» أو في تقرير التنمية الإنسانية للأمم المتحدة ٢٠٠٣م. وتُؤكِّد الدراسة أن الترجمة مُتدنِّية أشد التدني، وطالَبنا — كما سبَق أنْ طالَب عميد الأدب العربي طه حسين — بإنشاء مُؤسَّسة عربية للترجمة. ولكن على الرغم من محاوَلات الإنقاذ وسَتر العورة وإنشاء مراكز ترجمة في عدد من البلاد العربية، مع رصدِ أموالٍ ضخمة في بلدان الخليج، فإنها تُؤكِّد جميعًا تشتُّتَ الجهود دونَ هدف استراتيجي جامع واضح مشترك.

وهذا ما أكَّده أيضًا التقرير العربي الأول للتنمية الثقافية؛ إذ أوضَح تقريرُ عام ٢٠٠٧م أن المُناخ السياسي المُتَّسم بالاستبداد والقهر وغياب الحريات أدَّى إلى انتعاش الظلامية والفكر الأصولي السلفي المتطرِّف. وأشار إلى أن هذا المُناخ هو المسئول عن انصراف الإنسان العربي عن ثقافة تحصيل العلم، وعن الاهتمام بالقراءة وبالبحث.

والرأي عندي أن واقع حال الترجمة، بعيدًا عن الشكليات والأرقام الصمَّاء، ليس أزمة، بل هو موقف ثقافي اجتماعي من المعرفة والإبداع والتجديد قرين الفعالية المجتمعية لإنتاج الوجود الذاتي. ولا يستقيم الحديث عن الترجمة دونَ الحديث عن الفعل الإبداعي المجتمعي والفضول المعرفي ... الفعل والفكر الاجتماعيان في اقترانٍ جدلي تطوُّري ... وهذا غير وارد في ثقافتنا؛ ثقافةِ الإقصاء والاكتفاء الذاتي بالموروث ... ولا يستقيم كذلك دونَ الحديث عن الإنسان، وتغيير الواقع بإرادة ذاتية، وبالانخراط كقوة فاعلة إيجابيًّا في الفعل والفكر العالميَّين؛ أي الانخراط في الحداثة انخراطًا إبداعيًّا ذاتيًّا تكامليًّا في تطوُّر مرحلي ... أعني الوحدة مع الصراع في العالَم الحديث؛ فهذا شرط التغيير الجذري الحضاري نحو واقع مصري يُبدعه الإنسان المصري.

والآن وقد تجاوزتُ التسعين من العمر أنظر إلى الحياة نظرةَ مُودِّع، أراني أفتقد مصر التي كانت في خاطري، وأرى أن مصر على مستوى الإنسان العام تغوص على نحو غير مسبوق في وحل اللامعقول الموروث، مصر لم تَعُد مجتمعًا، بل أصبحت تجمُّعًا سكنيًّا، وقد أُضيفُ ما أضافه لي الصديقُ الأجلُّ أنور عبد الملك، وهو أنها باتت تجمُّعًا سكنيًّا لغرائزَ مُنفلِتة ... أفتقد مصرَ الحلم الحافز، مصر الوعي الموحد تاريخيًّا، مصر الوطن والمواطَنة، مصر الواقع المشحون بإرادة الفعل والفكر والحركة الجماعية ... مصر المستقبل ... أفتقد كل هذا ولا أرى غير فرط العمر والركض وراء السراب.

ولكن تحت الرماد جذوة نار قد تتأجَّج ويشتد لهيبها ... ومن بين رُكام الفوضى ينبثق الأمل ... هكذا علَّمنا التاريخ ... ومياه النيل لا ترتَدُّ أبدًا إلى وراء.

شوقي جلال

مقدمة

البحث عن الذات في التراث والبداية الخطأ

قضية البحث عن الذات القومية استولت على اهتمام شعوب كثيرة إبَّان مُعاناتها لما عُرف باسم «صدمة الغرب»، وإزاء الشعور بخطر إفناء الذات الذي يمثله الآخر الغازي أو المعتدي تباينت سُبل الشعوب في مواجهتها لهذا الخطر، دفاعًا عن الذات، حسب الرؤية الأيديولوجية لمعنى الذات عند هذا الشعب أو ذاك؛ ذات دينية أو قبلية أو قومية. بدا السبب واحدًا؛ وهو الغزو الخارجي، مقترنًا بأسباب القوة العلمية والتقنية والأطماع الاستعمارية التي تستهدف سَحْق إرادةٍ وتاريخ، أو ذاتية الشعب الفريسة، ولكن تباينت سُبل مواجهة هذا التحدِّي.

وجاء التباين وفقًا لعوامل، منها ما يقتضيه التراث الثقافي لكل أمةٍ من أسلوب في التناول أو الاستجابة، ونهجت الشعوب أحد سبيلين:

(١) تيار الانسحاب للماضي

هناك شعوب واجهت «صدمة الغرب» ومشروعها في بناء مجتمعها بالدعوة إلى العودة إلى الذات، بحثًا عن الهوية القومية، ورأتْ في هذا شرطًا لكي تخطو أولى خطواتها نحو المستقبل، وعاشت أسيرة وَهْم تضخم الأنا ودونية الآخر، وهو وَهْم أفضى — تاريخيًّا — إلى خلق هُوَّة فاصلة تقطع كل سُبل التفاعل الصحي بين الأنا والآخر.

ففي تجربة الصين؛ نلحظ أن المواجهة بين الغرب وبين الصين أثارت ردود أفعال شديدة العنف بين المفكرين الصينيين في نهاية القرن الـ ١٩ ومطلع العشرين، وأدرك المفكرون الخطر الذي يتهدَّدهم، وتبددت أوهامٌ عاشوا عليها قرونًا؛ الصين خير الأمم وحضارتها أعظم الحضارات، وهي منهَل الحكمة، وأن الحكمة الصينية تُغني عن علوم الدنيا، والاقتداء بالسلف أُم الفضائل.

دارت معركة فكرية بين دُعاة التحديث وبين أهل النص، دعاة الالتزام بالعقيدة أو الحكمة الكونفوشية القائلين بأن «علة الداء التخلِّي عن حكمة السلف، وأن العودة إلى السلف عودة إلى الحضارة والحق والقوة، وإصلاح أمرنا رَهْن بصلاح العقيدة وتطويع الجديد للنص الموروث».

ومن أبرز زعماء الإصلاح المجدِّدين للعقيدة كانج يو وي (١٨٥٨–١٩٢٧م) الذي طالب بالعودة إلى المنابع الأصلية للكونفوشية، وجاهد بتأويلاته لكي تغدو الكونفوشية الطريق إلى إصلاح دستوري وإعادة بناء الدولة، ووضع يو وي صورة طوباوية عن مجتمع جديد في إطار النص اقتداءً بالماضي، المثل الأعلى، وتباينت آراء دُعاة الالتزام بالنص والاقتداء بالسلف، والتماس حلول لمشكلات الحاضر في سنن الماضي.

وغرقت الصين في حوارات نظرية شكلية عن الأصالة والمعاصرة والخوف من الإقدام، حفاظًا على الهوية الصينية التي تعني الكونفوشية وتعبيراتها، كما تجلَّت في المخيال الاجتماعي الموروث، وتعثرت الخطوات بين دعوة الالتزام وأمل مواكبة العصر، أو مواجهة تحدي الآخر علميًّا وتقنيًّا. حاولوا الجمع بين التراث كما وِرثوه وبين العلم نظريًّا وتطبيقيًّا بحيث يبقى كلٌّ في خانة مستقلَّة، ولهذا ظلَّ الحوار نظريًّا صرفًا واستعراضًا للبراعة الفكرية والمهارات الجدلية بين المثقَّفين في حدود النظرية، الأمر الذي يتسق مع المزاج الثقافي الصيني في الإغريق في التأمل والانسحاب داخل الذات، ولهذا بدا على السطح في الصين أن التراث والحداثة على طرفَي نقيض.

(٢) تيار العقل والواقع

هذا على عكس اليابان التي واجهت صدمة الغرب بنهجٍ آخر يتسق مع تراثها.

يشعر اليابانيون بأنهم شعب فائق التميز والتمايز ثقافيًّا، ولكن دون أن يتعارض هذا مع نزوعهم العملي لاكتساب خبرات جديدة؛ من خلال التفاعل مع الآخرين في حدود مصلحة واضحة المعالم، وتقوم عقيدتهم على التسامح مع العقائد الأخرى ومع المعارف

العلمية، وقوام تراثهم الثقافي إرادة انتزاع الحياة وصنعها على الأرض، وأن الخطاب مع الواقع يكون على هَدْيِ مصلحة عاجلة.

لهذا لم يصدَّهُم تراثهم عن خبرة الغرب، وسعوا جهدهم لاستيعاب علوم وتكنولوجيا الغرب؛ التماسًا للقوة وحفاظًا على الذات، تحت شعار «أخلاق الشرق وعلوم وتكنولوجيا الغرب». لم يغرق اليابانيون في تهويمات نظرية، وبرز روَّاد الفكر العلمي في المجالات المختلفة، وعمدوا إلى تثبيت أقدام اليابان على أرض الواقع العلمي العقلاني، ومن أبرز هؤلاء آراي هاكو سيكي، وتوميناجا تاكا موتو، اللذان أحدثا ثورةً في دراسة التاريخ الياباني على هَدْيِ نزعة عقلانية نقدية.

وظهر مفكرون سلفيُّون من أمثال أوجيوس سوراي، الذي سُمي مذهبه «المدرسة السلفية»، ورفض هؤلاء انفتاح اليابان على الغرب وتحديث أو عَلْمنة التعليم. وأخيرًا؛ كانت الغلبة لتيار العقل والواقع، وتبلورت دعوة النهوض بالأمة في صورة مشروع قومي، شعاره «أمة غنية وجيش قوي»، وأضحى المشروع أو استراتيجية التنمية القومية هو الحكم والفيصل في الموقف من التراث ومن الغرب معًا، وتجسد المشروع في تغييرات جِذرية في بنية المجتمع، شمِلت جميع مناحي الحياة وفئات الناس؛ نظام حكم دستوري أفاد كثيرًا من الغرب، ونظام مالي ونقدي وضرائبي ومصرفي، وتحديث شامل للاقتصاد، وصناعة حربية واستراتيجية وثورة تعليمية، واكَبَت الغرب وتفي بحاجة المشروع.

لم تغرق اليابان في تهويماتٍ نظرية بحثًا عن التراث؛ فهذا ضد مزاجها الثقافي، وإنما حقَّقت هويتها القومية وأكَّدت ذاتها وخصوصيتها من خلال العمل والفاعلية الاجتماعية والإنتاج، وهو ما تمثَّل في مشروع قومي، يستجيب لمشكلاتها وهمومها وصورتها المستقبلية، لا الماضية، عن نفسها أمام التحديات.

(٣) العرب والبداية

وغرق الباحثون العرب والمسلمون بعامَّة في مشكلة البحث عن الذات في التراث، واطَّرد البحث على نحو فردي أو على أيدي جماعات متناثرةٍ بل ومتنافرة، واتصل البحث عقودًا دون أن يهتديَ الباحثون إلى الذات المفقودة في بطون كتب التراث، ومن أسباب ذلك الغموض الشديد بشأن الإطار العام الذي يجب أن تكون عليه رؤيتُنا للتراث وصورة مجتمع المستقبل. لماذا نبحث عن ذاتنا؟ هل لمجرد أن استَهْوتنا المشكلةُ نظريًّا؟ ولماذا نبحث عنها في صفحات كتب أكثرها لا يزال بحاجةٍ إلى أن تخضع للبحث والدراسة على

هَذْي منهج علمي؟ والباحثون لا يملكون المنهج ولا الرؤية المستقبلية التي تُحدد معايير النظر.

وأكثر من هذا أن الباحثين أنفسهم يشدهم بعيدًا عن الهدف جدال جانبي، حول أصل الانتماء وطبيعته وحدود الماضي الذي نبدأ منه ونتهي عنده، وكيف نفسر الماضي ولأيٍّ غايةٍ؟ وما هو مرجعنا في التفسير؟ وهل نريد الكشف عن الذات حقيقة في التراث، أم اصطناع أسطورة عن الذات نابعةٍ من التراث؟

إن الاتجاه إلى التراث في جوهره عمل سياسي، ومن ثَم يظهر الخلط بين وقائع التراث كوقائع تاريخية وبينها كأسطورة وقِيمة، ولهذا يغلب النهج الانتقائي، وننسى أن روايات التراث لا معنى لها إلا ضمن بِنية تربط بينها وتؤلِّف منها نظرية، وعلى أساس علمي. ولكن التراث على إطلاقه كلِمة مرسلة تخضع للانتقائية العشوائية على أساسِ معيار قِيمي ضمني ذاتي. إن ما نُسمِّيه تراثًا في إطار الجدال النظري ما هو إلَّا وقائع ونصوص موروثة شديدة التباين، وكل منها يمثل حالة فردية، ولم يتسنَّ بعدُ وضع نظرية تكشف لنا عن الاطراد القانوني، ليكون لدينا علم تراث بوصفه عِلمًا إنسانيًّا في الزمان والمكان. وهل ننتظر إلى حين تمام وكمال هذا كله، والخروج بنظرية تكشف لنا عن حقيقة ذاتنا التي نعود إليها؟!

البداية هي العمل لا الكلمة؛ فإن الذات تكشف عن نفسها، وتتفتح في ازدهار من خلال العمل الإنتاجي المبدع، العمل المجتمعي المعبِّر عن حاجة المجتمع وهمومه ومشكلاته وطموحاته وتحدياته محليًّا وعالميًّا، فيخلق صورة المجتمع المشترك. العمل المتجسد في استراتيجية للتنمية القومية والتحديث، وتنبع قوميتها من أنها صادرة عن حركة مجتمعية حُرة، وتلخص الداء، وتحدِّد مسار الاتجاه شاملًا جميع مناحي حياة المجتمع لتغيير البنية الاجتماعية كلها جذريًّا؛ في الاقتصاد والسياسة والتعليم والأخلاق والقيم وحقوق الإنسان والفنون، كما تقترن بحركة تجديد أو تأويل إبداعي للعقيدة، وتشحذ طاقة الناس وفقًا لإمكاناتهم، وغير مقطوعة الصِّلة بالتراث الثقافي؛ لأنها تؤكد وحدة التاريخ على امتداده العريق المتباين دون انتقاء؛ وفاءً بالهدف ووصولًا إلى صورة تشد اهتمام الجميع، تمنحهم الكبرياء، ويرون ذاتهم فيها.

القسم الأول

في التراث

الفصل الأول

الوسطية وخصوصية الاعتقاد

من باب عشقنا للكلام المرسل، شاع القول بأن الوسطية هي خصوصية العقيدة، وخصوصية الأمر هي ما ينفرد به ويميزه عن سواه، ومن ثم تكون أحد عناصر التعريف، وأحد مقومات العقيدة؛ بل وأحد مسلماتها التي ترسِّخ في الوجدان من خلال التنشئة وتلقين الموروث، فلا يصح الاعتقاد بدونها، يأخذها المؤمن مأخذ التسليم، ويأبى المجتمع طرحها للنقاش؛ لأنها بلغة العقيدة أحد المقدسات، وتنعكس في كل ظواهر المجتمع على نحو عَفْوي تلقائي، وتغدو القيمة المرجعية في الحكم على السلوك، فهي بذلك ركنٌ وعماد، وبدونها يسقط البناء، فهل الوسطية كذلك بالفعل بالنسبة للعقيدة؟

(١) عن الوسطية

تحمل الوسطية أحد معنيين؛ إمَّا التوسط والاعتدال، والنأي عن الغلو والتطرف، أو الوسطية بمعنى الأفضلية، ومن ثم حق الشهادة أو الرقابة، وهو ما يُفضي اجتماعيًّا إلى غرس مشاعر العلو والاستعلاء، وحق الإشراف والولاية والأولوية.

وهذان المعنيان يتردَّد أحدهما أو كلاهما في ثقافات شعوب كثيرة، ولم تنفرد بأي منهما ثقافة دون الثقافات الأخرى، لنقول إنها إحدى خصوصياتها. فهناك على سبيل المثال: الإغريق، وحدثنا فلاسفتهم عن الوسط الذهبي، وقالوا إن الفضيلة وسط بين رذيلتَين، كلتاهما تطرُّف وغُلو في اتجاه الإفراط أو التفريط، هذا فضلًا عن أن بعضهم رأى التوسُّط بهذا المعنى لا يكون فضيلةً دائمًا؛ إذ إنه قد يعني العجز عن الحكم، أو العجز عن اتخاذ موقف يحسم القضية إلى هذا أو إلى ذاك.

ونهت البوذية عن التطرُّف وطالبت بالاعتدال والتوسُّط في الملذات والمُتع الحسية، أو في الزهد وإنكار الذات. ودعا بوذا إلى سلوك طريق وسَطٍ يُفضي إلى المعرفة والسكينة. وعقيدة الهينايانا البوذية تعني الاعتدال والطريق الوسط، وترى الدين يسرًا لا عسرًا، وأن يكون الإقبال على الدنيا وشُئونها في اعتدالٍ. وكذلك عقيدة الماهايانا البوذية تدعو إلى عدم الغلو أو الإفراط؛ فجميع المدارس أو المذاهب البوذية تؤكِّد على أن الطريق الوسط هو السبيل إلى المعرفة والسكينة والنور الكامل والسلام، والنيرفانا أو الفناء في الوجود الأكمل الذي يُعادل دخول ملكوت السماوات، أو الاتحاد مع الله عند بعض الصوفية. وترى البوذية أن سبب المعاناة هو النهَم والشَّرَه والرغبة، أو شهوة النفس للاستئثار بكل شيء، بما في ذلك الخلود والتناسخ؛ والتوسط والاعتدال هو بداية التحرر على مدى طريقِ الانتصار على الرغبة، وهو الطريق النَّبيل الثماني؛ أي الأقدَس.

وتزخر حكمة الصين بآيات التقدير للتوسُّط والاعتدال، مما يؤكِّد أن الوسطية — بهذا المعنى — حكمة شائعة؛ إذ يتمركز الفكر الصيني أو الحكمة الصينية، حول الأخلاق عند الفرد، وأن خير الفضائل هو السلوك القويم والاعتدال والقناعة وطاعة السُّلطة، ونعرف أن أهم كتابين عن الحكمة الكونفوشية هما:

(١) كتاب التعلم الكبير، الذي كتبه الحكيم هسون تزو.

(٢) مذهب التوسط والاعتدال الذي كتبه أحد أتباع منشيوس. ويرى أن الحياة الصحيحة القويمة عمادها التوسط، وأن كل شيء يذهب إلى النقيض المتطرف، لا بد وأن يرتد إلى النقيض المقابل، ولهذا فإن التوسط يعني الاستقامة والنأي عن التطرف. وهذا أفضل سبيل لتحقيق السكينة وسلام النفس والتناغم مع الطبيعة، ودعا كونفوشيوس إلى الاعتدال في كل شيء. إن من الصعب — كما يقول — أن نتوقع شيئًا من أناس يملئُون بطونهم طعامًا طوال اليوم، ويكفُّون عن استعمال عقولهم؛ كما أن من الخطأ أن يغدو الإنسان «انعزاليًّا» أو «تابعًا للجماعة»، ففي الحالين يفقد فعاليته.

والمعنى الثاني للوسطية ويعني الأفضلية، ومن ثَمَّ العلو والاستعلاء، أو حق الإشراف والولاية على الغير، ودون أن نشير إلى تحليل المدلول الاجتماعي السياسي لهذا المعنى في الثقافات المختلفة كأساسٍ لمحورية عرقية، نقول إنه ليس خصوصية عقيدة دون سواها؛ لأنه وارد على نحو أوضح وأقوى في ثقافات شعوب كثيرة.

ولن أتحدث عن اليهود وعقيدتهم أنهم أفضل الأمم وشعب الله المختار، ولا عن أيديولوجيا الجرمان والنازية أو غيرهم ولا عن أبناء الله، فأكثر الشعوب حاولت أن تؤكِّد ذاتيها باتباع هذا النهج لدعم عوامل الانتماء ضد الآخر، والتماس سند يبرر ويدعم نزعة الاستعلاء على الغير، أو ليرى الشعب في صُورته التي اصطنعها لذاته مبررًا لوجوده.

وسوف أكتفي بالإشارة إلى حكمة الصين، حيث ساد اعتقاد بين أهلها على مدى التاريخ أن الوسطية هي خصوصية الحكمة، أو إن شئنا القول بلغتنا: «خصوصية العقيدة الصينية.»

فالثقافة الاجتماعية الصينية، أو الحكمة الصينية، أفاضت في الحديث عن الوسطية، حتى ليظن المرء أنها أم الفضائل، حينًا بالمعنى الأول، وحينًا بالمعنى الثاني، الذي يعني العلو والاستعلاء والإشراف وحق الولاية، وليس أدلَّ على ذلك من أن كلمة الصين التي يكتبونها على هذا النحو إنما تعني وسط أو مركز أو محور الكون، ومن ثم فإنَّ الصين وحكمتها هي عماد الكون والحياة الإنسانية؛ لأن المربع هو الكون أو العالم، والخط الأوسط أو المحور إشارة إلى الصين ثقافة وحكمة وشعبًا.

وتذهب ثقافة الصين الموروثة إلى أن شعب الصين هو خير الأمم قاطبة، وصاحب الفضل والفضيلة وله الحكم والحكمة، وكلما اقترب شعب جغرافيًّا من شعب الصين، كان أدنى منالًا للحكمة والفضيلة، وهذا هو ما انعكس في أقوال وسلوك الصينيين وحكامهم على مدى التاريخ. فها هو أحد أباطرتهم في القرن التاسع عشر يتفضَّل بلقاء مبعوث ملك بريطانيا العظمى، الذي سعى إلى عقد اتفاقية تجارية، فيقول له الإمبراطور: «لقد أحسنتم صنعًا؛ إذ سعيتم إلينا تلتمسون العون والخير والحكمة؛ بيد أننا في غنًى عنكم وعن تجارتكم؛ لأننا نملك ما يُغنينا.» ويقول حكيم صيني: «إن من وعَى حكمة السلف؛ فقد أغنَتْه حكمةُ الصِّين عن علوم الدنيا».

(٢) الوسطية في الإسلام

يستند القائلون بأن الوسطية هي خصوصية الإسلام إلى الآية القرآنية:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣).

وفي معجم ألفاظ القرآن الكريم[1] في مادة «و س ط» نقرأ ما يلي: «وَسَطَ الشيءَ يسِطه وسطًا وسِطَةً»: كان بين طرفيه، والأوسط اسم تفضيل من وسَط، ويأتي في معنى الأقرب إلى الاعتدال والقصد، والأبعد عن الغلو في الجودة والرداءة ونحوهما، ويأتي في معنى الأفضل، إذا كان أوسط الشيء محميًّا من العوارض التي تلحق الأطراف:

﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ (القلم: ٢٨)، أي قال أفضلهم رأيًا، وكذلك الآية﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ (المائدة: ٨٩).

ويمضي المعجم قائلًا: «الوسط للشيء ما بين طرفيه»، ويستعمل الوسط في الفضائل إذا كانت وسطًا بين الرذائل، ثم جعل الوسط وصفًا للمتصف بالفضائل، فصار معناه الخيِّر الفاضل، ويُقال: رجل وسط، وأمة وسط.

ويقول الزمخشري صاحب أساس البلاغة: «توسط بين الخصوم ... هو وسط في قومه ووسيط فيهم، وقوم وسط، وأوساط: خيار القوم، وكذلك جعلناكم أمة وسطًا. وقال زهير:

هُمُ وسطٌ يرضَى الأنامُ بحُكمِهم إذا نزلَتْ إحدى الليالي بمعظمِ

وهو من واسطة قومه، وهو أوسط قومه حسبًا، أي خيرهم.»

وفي المعجم الوسيط (مادة وسط): «وسط القوم وفيهم بمعنى: توسط بينهم بالحق والعدل. وَوَسط الرجل، صار شريفًا فهو وسيط. وهو من أوسط قومه، أي من خيارهم. والوسط «الخير»، وكذلك جعلناكم أمة وسطًا؛ أي عدولًا أخيارًا، ويُقال: هو وسيط فيهم، أي أوسطهم نسبًا وأرفعهم مجدًا.»

ويُساعد على تحديد المعنى المقصود سياق الكلام عند توضيح غاية ووظيفة الوسطية هنا، في ضوء معنى كلمتي شهداء وشهيد، فضلًا عن الآية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾؛ إذ يوضح معجم ألفاظ القرآن الكريم أن مادة «شهد، يشهد، شهادة» تأتي بمعنى دلَّ دلالةً قاطعة بقول أو غيره، ويُضيف قائلًا: «وقد يأتي في الشاهد

[1] معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، ٢ مجلد، ط٢، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م.

والشهيد بمعنى الرقيب.» ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا﴾ (الأحزاب: ٤٥)، ﴿وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا﴾ أي رقباء (يونس: ٦١).

ويقول ابن كثير في تفسير ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾: «يقول تعالى: إنما حوَّلناكم إلى قبلة إبراهيم، واخترناها لكم لنجعلكم خيار الأمم، لتكونوا يوم القيامة شهداء على الأمم؛ لأن الجميع يعترفون لكم بالفضل. والوسط هنا الخيار والأجود، كما يُقال: قريش أوسط العرب نسبًا ودارًا، أي خيارها، وكان رسول الله وسطًا في قومه، أي أشرفهم نسبًا، «ولمَّا جعل الله هذه الأمة وسطًا خصَّها بأكمل الشرائع وأقوم المناهج وأوضح المذاهب».»

وهكذا يبدو واضحًا أن المقصود ليس الوسطية بمعنى الاعتدال، بل بمعنى الأجود والأشرف، وأن الشهادة هنا تعني أن العرب رقباء لأنهم الخيار الأجود ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ وهو أقرب إلى المعنى الذي قصد إليه الصينيون أيضًا في الحديث عن أمتهم بأنهم مركز الكون، وعن ثقافتهم بأنها خير الثقافات، ونظرتهم إلى الآخرين بأنهم أعاجم.

وإذا تأملنا ثقافتنا العربية الموروثة، نجد أن الوسطية بمعنى التوسُّط والاعتدال قيمة مرذولة أحيانًا، حيث يقول الشاعر في مجال الفخر:

ونحن أُناسٌ لا توسُّطَ عندنا   لنا الصدرُ دون العالمين أو القبرُ

(٣) الوسطية فكر غير مستقل

والوسطية في مجال الفكر تعني احتلال موقعٍ وسط بين طرفين نقيضَين، فهي نفي وقبول جزئيان لهذين الطرفين، ووجودها مرهون بهما؛ إذ تنتفي الوسطية بنفي أحدهما أو كليهما نفيًا كاملًا، ولا بد وأن يكون وجودها إذ ذاك إيجابيًّا حتى يتحقق لها هذا الوجود، بمعنى أن لا بد وأن تتكامل معها، وتحرص عليهما حرصًا على وجودها، إذ لو عمدت إلى القضاء على أحدهما أو كلَيهما لسقطت عنها صفة الوسطية وتطرفت، الأمر الذي يعني أن الوسطية تستمدُّ مشروعية وجودها من وجود طرفين نقيضَين على الأقل، وهي في حوار متصل معهما دائمًا حفاظًا على موقفها ونسبها.

ويعني هذا أخيرًا أن الوسطية تنطوي على قَدْرٍ من التسامح إزاءَ التعدُّدية التي تستمدُّ منها وجودها ومشروعيتها. ثم أخيرًا فإن الوسطية ضد الثبات أو السكون، بله

الجمود؛ لأنها بحكم موقعها، الذي هو وليد الحوار المتصل مع طرفين نقيضين، فهي تتطور من حيث المضمون؛ وهي أيضًا، وبفعل هذا الحوار وحركة النقيضين أبدًا، هي في تغيُّر مطَّرد من حيث الإطار والموقع، أي من حيث البنية الفكرية ومسافة الفصل والوصل بين أحد الطرفين. والتغير هنا حركة وليدة تناقُضٍ ووعي نقدي بالطرَفين المتطرفين وما هو مرفوض أو مقبول منهما مع إدراك الأسباب. وهي حركة لا تتمُّ في فراغ ميتافيزيقي بين فكر صوري، بل رهن الواقع الحي المتجسِّد مجتمعًا بشريًّا تاريخيًّا.

والوسطية بهذا المعنى قد تكون توفيقًا أو تلفيقًا، وهي دائمًا في موقع الأخذ لا العطاء؛ إذ إنها لو أعطت لتميَّزت بموقفٍ خاصٍّ بها يخلق نقيضها، ومن ثَم يضعها موضع التطرف، إنها تنتظر الرأي من الطرفين لتتخذ موقفها التوسُّطي.

ولكن تثور تساؤلات؛ إذا قيل إن الوسطية إيجابية فاعلة، هل الوسطية مصالحة بين الطرفين النقيضين أم اتخاذ موقف منهما، ليس عداءً سافرًا ونفيًا كاملًا، وليس اتساقًا أو تماثلًا؟ وحينئذٍ نسأل تُرى على هَدْي ماذا يتحدَّد موقف الأخذ والقبول والرفض؟ هل يتحدد على هَدْي عقيدة ثابتة أو نص مبدئي، وهو ما يعني الاحتكام إلى أيديولوجية؟ إن التوسط لا يكون مع أيديولوجية، فهو نفي لها. ذلك أن الأيديولوجية بطبيعتها بِنية فكرية ثباتية إثر تعاليها على واقع الحياة المتغير. وهي بحكم تجاوزها للواقع والتاريخ وانفصالها عنهما، تعتمد على الاتساق الداخلي ولا تقبل إلَّا ما يتماثل معها، ومن ثم فهي مطلقة.

ومن ظاهر تناقض القول: الزعم بأن بالإمكان التوسط بين فكر ثباتيٍّ ساكن متعالٍ على الواقع والتاريخ، وبين منهج وإنجازات التفكير العلمي القائم على أساس الإيمان بالتغير، يستمد معطياته من واقع الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية والحياة الطبيعية، ويقيم أحكامه على هَدْي الحركة التاريخية وعلاقات الظواهر. ومنهج التفكير العلمي بطبيعته أيضًا مبنيٌّ على قاعدة التغير والنسبية، ولا يقبل التوسط بمعنى التوفيق والمصالحة عند تسجيل سلوك الظاهرة الطبيعية أو الإنسانية؛ إذ يغدو التوسط هنا إهدارًا للعلم، وتنكبًا للمنهج؛ إذ لا وسطية في مجال العلم، بمعنى أن نغير من مُعامِل تمدُّد فلزٍّ نتيجة الحرارة بالزيادة أو النقصان، ولا نصِفُ حالة مرضية أو علاجًا لها وصفًا توفيقيًّا جامعًا بين أسطورة وإنجاز علمي. وقد نصِفُ حالة مجتمع ونضَعُ تحليلًا لأزمته، ثم نُحدد مراحل التغيير على ضوء قاعدة معلومات ومنهج محدد الخطوات؛ ولكن لا نستطيع أن نركن في أحكامنا إلى العلماء وغير العلماء معًا، توسطًا واعتدالًا، وإنما

فقط نُحدد نهج تناول الظاهرة وفقًا لتحليل علمي لعناصرها من بشر وتاريخ وظروف محيطة ... إلخ. وكذلك لا وسطية في الأيديولوجيا، والوسطية في السلوك الاجتماعي هي خطوة مرحلية عقلانية، أو هكذا ينبغي أن تكون على الطريق نحو أحد طرفي التناقض المتحركين.

ولنتأمل حياتنا الفكرية والعملية ونسأل: أين نجد الوسطية مَعلمًا أساسيًّا ومعيارًا لهذه الحياة؟ وما هي شهادة الواقع والتاريخ؟ هل نغتذى على ثقافة اجتماعية تغرس فينا التوسط والاعتدال مع آراء الآخرين ومعتقداتهم؟ وهل سلوكنا يؤكد هذا التوسط؟ أو هل نتحدث لغةً ألفاظُها ومصطلحاتُها تعطي مساحةً للتفاهم والاختلاف والنِّسبية والاحتمال والحركة بين المتناقضات، ومن ثَم تُهيئ إمكانية التوفيق والتوسط والاعتدال؟ قد تدعونا ثقافتنا إلى التوسط والاعتدال في المأكل أو الملبس، أو إلى القناعة، وربما الزهد، في مغانم الحياة الدنيا. ولكن هل تدعونا إلى الإيمان بحضور الآخر طرفًا مناقضًا أصيلًا له فعاليته، وأن علينا التسامح والتكامل معه، حُرَّ الرأي والإرادة دون شروط؟ هل تسمح بأن يأتي موقف التوسط ثمرة حوارٍ مشترك متكافئ مع الآخر النقيض مع مساحة للتحرك تراجعًا أو إقدامًا للطرف الوسيط؟ وهل تؤكد ثقافتنا الموروثة والمعيشة أن الإيمان بحضور الآخر المتعدِّد والمناقض وبالحوار الحرِّ المتكافئ معه، شرط وجودها وفعاليتها وحركتها باعتبارِ موقعها الأوسط؟ أعني حق وشرعية الوجود على الرغم من الاختلاف، بل مع ضرورة الاختلاف ضمانًا للحركة؟ هل تسمح لنا بأن نكون — نحن وغيرنا — خير الأمم دون شروط مُسبَقة من الفكر والعقيدة؟ وهل نسعى في فضول، حسبما تقضي الوسَطية بالمعنى سالف الذكر، إلى معرفة محتوى آراء الآخر أو الآخرين، أي أطراف التناقض، ليكون توسطنا موضوعيًّا وعقلانيًّا نقديًّا؟ وهل نجد هذا التوسط متمثلًا في سلوك الحاكم وسلطته أو سلطانه على المحكومين، التزامًا بمبدأ التسامح مع الآخر وحرية وجوده، أم أن الحاكم مطلق التسلُّط، والمحكوم مطلَق الخضوع. علاقة تسليم، سلطة كاملة لطرف، وخضوع كامل من طرف آخر، وإدانة كاملة مطلقة لمن خرج عن هذا التقليد. هل نتسامح مع التاريخ، وننظر إلى الحضارات الأخرى — المعايشة لنا والسابقة علينا — بوصفها أحداثًا إنسانية واقعية، ومقدمات لتطورات تاريخية، أم أن أحكامنا كانت دائمًا وأبدًا هي نفي كل ما يُخالف معتقداتنا ومذاهبنا، ونراه جاهلية ونمحو أثره ظاهريًّا من الوجود، وإن ظل تاريخًا مقموعًا أو ممنوعًا؟

نحن لا نجد الوسطية، بمعنى الاعتدال وعدم التطرف، نهجًا محمودًا ولا قيمة اجتماعية محبوبة في حياتنا العلمية على المستوى الفردي أو الجماعي أو في العلاقات

بين الأمم، ولا تُمثل الوسطية بدهية عقيدية، ولا رمزًا شائعًا في اللغة أو في الخطاب الاجتماعي، مَنْ لم يتحلَّ بها سقَطت عنه عقيدته، بل التطرُّف هو السِّمة الغالبة بين الرفض المطلق والانصياع أو التبَعية المطلقة، إمَّا إنك معي أو ضدي، صداقة مطلقة أو عداوة مطلقة، ولا نجد الوسطية بهذا المعنى في الكتب المقدسة السماوية. ووردت كلمة وسط ومشتقاتها في القرآن ست مرات فقط، لم تكن في أي منها إشارة إلى مبدأ للسلوك الأخلاقي، يدعو إلى التزام القصد والاعتدال في الاجتماع والحياة كقاعدة شرعية ترتكز عليها بنية الاعتقاد.

(٤) خصوصية الاعتقاد

وإذا كان لي — في ضوء ما سبق — أن أضع افتراضًا بشأن الخصوصية الثقافية، أو خصوصية الاعتقاد في منطقة الشرقين الأدنى والأوسط، فإنني أقول إنها الغيب المطلق المتعالي أو المفارق الفعَّال، فهذه الخصوصية هي المحدِّد الحاسم للاعتقاد، وعليها الاعتماد، وإليها مخاض الإنسان، وهي مصرف جهدِه وطاقته، ومحور السلوك والطموح والانتماء، وركيزة اللغة، وقوام النظَر والحديث، ومحدد إطار الفِكر والتفكير، وأساس النهج السائد في علاقة الإنسان بالآخر وبالحياة وبالطبيعة، يحتكم إليها الإنسان والمجتمع في كل أموره إذا ما تصدَّى للعمل أو إعادة البناء، وتفنَى إرادة الذَّات فيها وإليها، وما عدا ذلك فهو الفضل.

إن كلمة الغيب والكلمات المنتمية إلى عالم الغيب تُشكِّل مقوِّمات بِنية الاعتقاد وأساسيات الخطاب الاجتماعي، ومبادئ السلوك، ومحطَّ اشتياق الوجود والفعل، وبدونها لا تقوم لبِنية الاعتقاد قائمة، ويفقد السلوك مشروعيتَه. ونلاحظ من حيث المعدل التكراري للكلمات المنتمية إلى عالم الغيب، التي وردت في القرآن، على سبيل المثال (وهو ما يُمكن أن نلحظه أيضًا في كتب العقائد في تاريخ المنطقة) أن كلمة «غيب» وردت ٤٨ مرة، وكلمات «الله» و«إله» و«اللهم» وردت ٢٨٤٩ مرة، وكلمة «رب» وردت ٩٦٩ مرة، و«السماوات» ١٨٥ مرة، و«السماء ١١٨» مرة، و«اليوم الآخر» ٢٦ مرة، وكلمة «الآخرة» و«دار الآخرة» ١١٣ مرة، وكلمات «الرحمن» و«الرحيم» ومشتقاتها ١٨٢ مرة، و«الجنة» و«جنات» ١٢٠ مرة، و«جهنم» ٧٧ مرة، واسم الله من «حكم» ٩٧ مرة، واسم الله من «علم» أو «رب العالمين» ٢٨٣ مرة، واسم الله من «غفر» ٩٦ مرة، هذا عدا أسماء الله؛ مثل البصير، والسميع ... إلخ، وعدا الأفعال التي فاعلها الله، أو مالك الغيب، مثل: «وجعلنا من الماء»، «آتيناهم» ... إلخ.

هذا، بينما الكلمات من «وسط»، كما أشرنا، وردت ست مرات فقط، وليس في أيها مبدأ حاكم لأخلاقيات السلوك، أو نظرة إلى الكون والحياة.

والأمر الجدير بالملاحظة هنا أن كلمة «العقل» من حيث هو اسم لَمَلكة إنسانية فاعلة لم يرد في القرآن، أو في العهدَين القديم والجديد، ولو مرَّة واحدة على الإطلاق، وإنما وردت في القرآن كلمات «يعقلون»، «يعقل»، «تعقلون» ٤٧ مرة في معرض المحاجَاة من أجل الإيمان وعقيدة الغيب. هذا بينما القلب أو الفؤاد، وليس العقل، هو أداة التفكير والعقل، وموضع الهداية واليقين،[٢] وهذه الملاحظة مهمة لِما سيرد بعد ذلك من معنًى ديني للغيب ووظيفته.

وإذا كان «العقل» مُعرفًا بأل لم يرِد، فليس هذا نفيًا لوجوده، وإنما دليل على أنه ليس الأول مرجعًا وحكمًا أو محورًا للاعتقاد. هذا على نحو ما نجد الآتمن أو النفس في الهندوكيَّة محورًا للعقيدة وأساسًا لوجود وسلوك ومشيئة الإنسان في اختيار الحسن والقبيح. والنفس ليست الروح، وإنما حالات الوعي والرغبات أو الشهوات، ورسالة الإنسان التحرُّر من رغَباته، وبذا يكون برهمانيًّا حقًّا، أو على نحو ما نجد اللوجوس في ثقافة الإغريق علَّة أولى، وهو بمعنى العقل والكلمة في آنٍ ومصدر للوجود. أو الطاو بمعنى الطريق في الحكمة الصينية، وهو الكل أو الوجود الأعظم الشامل نسيج الزمان والتغير. ورسالة الإنسان هي التناغم مع الطاو، وهذه هي كبرى الفضائل والوجود الحق النابع من باطن الذات.

---

[٢] تكرر «القلب» في القرآن معرفًا بأل، أو اسمًا مضافًا مفردًا، ومثنًّى، وجمعًا ١٣٧ مرة، و«فؤاد» ١٦ مرة، وقيل عن قلوب المنافقين المكابرين: إن الله ختم عليها أو طبع عليها؛ أي جعلها غير مستعدَّة لقبول الموعظة ﴿فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ و﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾. وعلم القلب هداية من الله، وليس علم نظر عقلي ومنهج منطقي: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ (التغابن: ١١). ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦)، ولا غرابة؛ إذ نجد حُجَّة الإسلام الغزالي في رحلته من الشك إلى اليقين يؤكد، هو ومن سار على دربه من جمهرة السلفيين، أن العقل بمعناه عند أهل الفكر والفلسفة والعلم لم يهده إلى اليقين، بل كان سبيله إلى الشك والخوف وانحلال رابطة التقليد، بينما القلب سبيله إلى اليقين. ولنا أن نستطرد معه قائلِين: القلب سبيل اليقين أو الإيمان، أمَّا العقل فله شأن آخر هو علوم الدنيا والحياة والواقع المتغير، وهو هنا وافٍ لكمال الغرض. هو سبيل الإنسان إلى معرفة الحياة الدنيا، له قواعده ومنهجه، وله مجال اختصاصه واستقلاله، إلَّا أن نذهب إلى ما ذهب إليه الغزالي وننفض أيدينا من كل علوم الدنيا؛ لأنها علوم لا تنفع.

والغيب له معنًى لغوي قاموسي محدَّد، ولكن له معنًى وقيمة وقوة فاعلة على المستوى الاجتماعي والنفسي، أو لنقُل على المستوى الثقافي الاجتماعي الأنثروبولوجي في تاريخ المنطقة. الغيب، من حيث هو كلمة، ورَد — كما أسلفنا — بمعدلٍ تكراري كبير في القرآن، ناهيك عن الكلمات الأخرى البديلة عن الغيب، أو وثيقة الصلة به مثل الله والرب والحق، وأفعاله التي تؤكد أنه مصدر العلم والفعل دون الإنسان، ثم هناك علاقة الغيب بالإنسان ودَوره وسطوته القدسية.

والغيب معنًى: هو ما استتر عن العين. غاب غيبًا وغيبة وغيبوبة وغيابًا، وهو خلاف شهِد وحضَر، والغيب كلُّ ما غاب عن الإنسان، سواء كان محصَّلًا في القلوب أم غير محصَّل (المعجم الوسيط، مادة: غاب). وقيل في المعنى المعنوي لِما يغيب عن علم الإنسان. ويُذكر الغيب في القرآن باعتبار الناس وبالنسبة إليهم لا إلى الله، فهو عالم الغيب؛ أي ما يغيب عنهم (معجم ألفاظ القرآن الكريم، مادة: غاب). وفي وصف المؤمنين حقًّا ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾، تكرر أكثر من أربعين مرة، والمعنى كما يقول الطبري: أي يؤمنون بما جاء عن الله من الإيمان بالله والملائكة والبعث والجنة والنار، مما لم يُرَ وغاب عن الرؤية والمشاهدة، وهي الأمور التي تستوعب وتمتصُّ الجهد الإنساني — المعرفي والطقسي والشعائري — لكي يحصِّل بعض العلم بها واسترضاءها، ويوظِّف حياته بها.

(٥) النص ودلالة التأويل

يمثل الغيب المفارق والمطلق الفعَّال خصوصية الاعتقاد في جميع معتقدات الشرقين الأوسط والأدنى، منذ بداية التاريخ على اختلاف مسمَّياتها. إنه المفارق الفعَّال بمعنى أنه مفارق للوجود في استقلالٍ عنه، ولكنَّه مدبِّر له، صاحب سلطان مستمرٍّ عليه، ومن ثَم هو محور وخصوصية ثقافة المنطقة، ويختلف في هذا عن الغيب المطلق المتعالي في معتقدات الغرب؛ ذلك أنه في تراث الغَرب منذ الإغريق مفارق غير دائم الفعالية، بمعنى أنه خلق الخلق ودفَعه الدفعة الأزلية إلى الحركة والحياة مرَّة وإلى الأبد، وبذا ترك مساحة للتدبير والفعل والسُّلطة في الأرض للعقل الإنساني في استقلال عنه. وهذا يُيسِّر ويُفسِّر قبول الذهنية الغربية لمبدأ وقيمة العلمانية، التي هي — إيجازًا — إعمال العقل الإنساني في شئون الدنيا. ويختلف كذلك عن الغيب الحلولي أو الباطني في حكم

ومعتقدات جنوب وشرق آسيا، حيث الغيب ليس مفارقًا، ولكنَّه الوجود الأكمل في شموله القائم على التناغُم؛ وطاقة الإنسان مُنصرفة إلى التناغُم معه.

والعبرة دائمًا على مدى التاريخ ليس بمفردات النص، بل بتأويل النص؛ أعني كيف جرى فهمه وتوظيفه في الحياة، وفي أي سياقٍ اجتماعي سياسي أو حضاري، مثال ذلك أنْ عمدتْ الكنيسة في أوروبا خلال العصور الوسطى — وكانت تشكِّل تحالفًا مع أمراء الإقطاع — إلى إشاعة تأويل مغاير لرؤية التراث، ولكن مع عصر النهضة، الذي دفعت إليه تحوُّلات اجتماعية وفكرية، كان المطلب المُلحُّ العودة إلى التراث في وَلاء إبداعي يُتيح مساحة لفعالية عقل الإنسان، عودة تؤكد مكانة الدين في الوجدان، وحق العقل في تدبير شئون الحياة. وهكذا قدمت حركة الإصلاح الديني على أيدي رجال الدين العلمانيِّين تأويلًا جديدًا وأصيلًا — كما وصفوه — لنص المسيحية، أسهم في حشد طاقة المجتمعات نحو التقدم.

إن النصوص قاطعة الدلالة على خصوصية الاعتقاد، متواترة في معتقدات الشرقَين الأوسط والأدنى منذ قديم الزمان، وليست بحاجة إلى دليلٍ أو تكرار، أو لنقُل إنها متواترة في جميع المعتقدات، ذلك لأن الإنسان بعامةٍ باحث متأمِّل منذ الأزَل في صيغة العلاقة القائمة والمحتملة بين أطراف ثلاثة: الإنسان + الكون + الغيب. وتتغير مواقع الأطراف ومساحة السيادة، ومسئولية العقل بتغيُّر سياق العمل وظروفه والتحدِّيات التي تواجه هذه الحضارة أو تلك، ومن ثم تتغير النتيجة اللازمة عن العلاقة بين الأطراف داخل هذه البنية، وهو ما يتمثل في نوع ومدى نشاط الإنسان ونهجه، أو إلى أين يفرغ طاقته إذا اختلف السياق.

والذي يعنينا بيانُه هنا أن تأويل النصوص يُسهم في صوغ الإطار المعرفي القيمي الذي يُحدد رؤيةَ الإنسان للحياة ودورَه فيها، ونظرتَه إلى العالم، ومكانة العقل والفعل الإنسانيَّين، ونهج الإنسان في التعامل مع شئون حياته، وينبئ بإمكانات نجاحه أو فشله، وكذا يُفسر أسباب النجاح والفشل في صراع الحضارات.

وأخذ تأويل النصوص، تحت تأثير السلطة السياسية ونَزْعتها المحافظة، أو نَزْعتها الثورية، أحد منحيَين؛ إذ حين يهدف التأويل إلى الوفاء بحاجة أمة نزَّاعة إلى التغيير فإنه يُهيئ مساحةً لإرادة الإنسان وحرية العقل، ومن ثَم مسئوليته عن شئون الدنيا يصرِّفها حسبما يَهديه عقلُه ومقتضى حاجاته لإعمار البلاد والارتقاء بالمجتمع؛ ولذا نجد هذا النحو في التأويل دائمًا قرينَ عصورِ الازدهار الحضاري. وهي عصور عابرة في أمَّتنا؛ لذا لم تترسخ جذورها في الأذهان.

والمنحى الثاني في تأويل ذات النصوص يقف في تضادٍّ مع الأول؛ إذ يدفع إلى المقدمة بنزعات التواكل والاستسلام، وتغييب العقل وإهدار مسئولية الإنسان، ولهذا عمدنا إلى إبرازه هنا بقدرٍ من الإسهاب لغلَبته في حياتنا وتجذُّره في عقولنا. وكان هذا دائمًا وأبدًا قرين عصور التخلف والانحطاط الحضاري، أو لنقُل الانهزام الحضاري؛ إذ يقف الجميع مهزومًا تابعًا، بل وعالةً في ساحة الصراعات بين الحضارات. وبات هذا النحو من التأويل الآن أشدَّ خطرًا، ونحن نعيش أو نواجِه تحدِّيات عصر حضارة، أبسط تعريف لها أنها حضارةٌ ركيزتها ثورة في المعلومات، وثورة في القدرة على فهم فيض المعلومات المتدفق وتوظيفها. وعمادها عقل الإنسان العام، وأن يكون عقلًا ديناميًّا مبدعًا حرًّا. وكان لهذا التأويل، ولا يزال، السيادة على فكرنا حتى ترسَّخ على مدى القرون كإحدى المسلَّمات. وحرصت النظم الحاكمة المحافِظة على دعمه، وتأكيد أنه التأويل الأوحد الصحيح. وما أطول عصور التخلُّف والانحطاط الفكري والاجتماعي الممتدَّة حتى الآن، والتي حاربت بضَراوةٍ كلَّ من حاول إحياء التأويل الأول ليكون دعامة لصحوة حقيقية منشودة، وأهدرت دَمَه، ووجدت من العامة، وهم ضحايا قرون التجهيل، عونًا وظهيرًا للتصدي لدُعاة النهضة، ولاستنكار «مروقهم»؛ مما دفع مُصلحًا دينيًّا مثل جمال الدين الأفغاني إلى الشكوى في مرارةٍ؛ لأنه لم يجد في مصر مَن يفهمه واضطُرَّ للرحيل؛ إذ قال «لم أجِدْ في مصر مسلمًا مستعدًّا ليرأف بحالي وآلامي عندما أحدِّثه عن تاريخي؛ لذلك قررت أن آخذ الطريق إلى البلاد التي فيها أُناس يتمتعون بروح طاهرة وآذان مُرهِفة، وعقول نيِّرة …»

(٦) جدل العقل والوجدان

هناك قطبان على طرفَي نقيضٍ، أو هما طرفا بِنية نقيضيَّة متكاملة هي بِنية وعي الإنسان، وعلاقته بذاته وبالآخر (المجتمع والبيئة والكون أو ما وراءه). ويؤثِّر الصِّراع أو حصاد تنازع الاختصاصات بين القطبَين على توجُّه حركة الإطار الفكري العام للمجتمع في مسار حياته النُّشوئية التطورية، ويجري بينهما، بحكم هذا التناقض، وفي ارتباط بظروف المجتمع، صراع دائم لغلَبة أحدهما على الآخر، هذان القطبان هما العقل ومجلي سيادته علم الدنيا وشئونها، وله قواعده ومنهجه، والثاني هو الوجدان (أو الروح أو القلب أو النفس أو ما شابه ذلك من مسميات)، ومجلي سلطانه كل ما تجاوز عالم الشهادة والحس والتجربة، ومن ثَم له منطقه الإدراكي الذاتي.

ويتجسد هذان القطبان بامتداد التاريخ في تيَّارَين يقسمان الإطار الفكري العام للمجتمع؛ تيار يؤكد سيادة العقل واستقلاله بمجال بحثِه المميَّز كأساسٍ لاطراد الحركة الارتقائية للفكر والمجتمع بعامةٍ في شئون الدنيا، وتيَّار آخر هو خط الوجدان الديني الذي يحط من سلطة العقل، ويعمد إلى الحدِّ من سلطانه، بل ينزع في عصور الانحطاط والتخلُّف إلى ادعاء حق الهيمنة الكاملة أو الحاكمية والمرجعية المطلقة، ونفي كل سلطانٍ مستقلٍّ للعقل.

ويسود المجتمعَ اعتقاد بأن العلم علمان؛ علم دنيا، وهو مسئولية العقل الباحث عن المعرفة على هَدْي البرهان والدليل في إطار واقع متغيِّر، وعلم الباطن أو الآخرة، حسب خصوصية الاعتقاد، يُخاطب الوجدان ويتصف باليقين المطلق، ومسئولية تفسيره أو تأويله منُوطة برجال الدين، فهم الفقهاء أهل الذكر. وتُمثل العلاقة بين هذَين القطبَين، ومن ثم العلاقة بين هذين العلمَين وأهلهما، حالة من التوتر الدائم على مدى التاريخ الحضاري للمجتمع، وتتأرجح العِلاقة بينهما اتساعًا وضيقًا، أو صعودًا وهبوطًا، حسب مستوى الفعل أو النشاط الإنساني المتجسِّد فيما نصِفُه بالازدهار أو الانحسار الحضاري للمجتمع، وهذا التوتر سائد في كل الثقافات، ولكن الفارق هو مساحة المُرونة المتاحة للحوار بين طرفي التناقض، حوارًا في حرَكة جدلية تُفضي إلى تجدُّد البنية الثقافية على نحوٍ يدعم التوازن بين طرفي المعادلة، ويفِي بمقتضيات التطور الحضاري للمجتمع.

والمقصود بالحوار الجدَلي هنا حوارٌ قائم على التفاعُل المتسامح أخذًا وعطاءً بين الطرفين في ارتقاءٍ مشترك وسيادة واستقلالية، دون أن ينزع طرفٌ إلى إسقاط حق الطرف الآخر في الوجود اعتسافًا وتفردًا أو تطرفًا. وشواهد التاريخ تُبين أن المعول دائمًا وأساسًا على الطرف الديني، إذا تسامح واعتدل وهيأ فرصة للحوار دون تحريم أو تجريم. وبذا تكون حركة النهوض الاجتماعي أيسر، وشاملة القطبين معًا، دون أن يهدف أحدهما إلى طمس الآخر أو مَحْوه.

والغالب الأعم أن يحتدم الصِّراع في لحظات التحوُّل الحضاري تعبيرًا عن أزمة، واستعدادًا لنقلة أو طفرة حضارية جديدة. والأزمة هنا هي تعبير عن إخفاق مرحلي لإطار معرفي تقليدي أو قديم، ولم يعد ملائمًا لحل أو حسم مشكلات جديدة يطرحها الواقع المتجدد أبدًا، إنها أزمة إبستمولوجية وفكرية ونفسية وقيمية تكاد تُمزق المجتمع. وتنشب الأزمة ببراثنها في جسد وفكر المجتمع، وتظهر أعراضها حادة، حين يُفضي الفعل الحضاري الإبداعي إلى ظهور واقع جديد تمثِّله اكتشافات جديدة فكرية ومادية،

تتغير معها صورة الذات والكون على نحوٍ يتعارض مع مفاهيم أو عناصر بِنية عقلية سائدة. ومن ثَم تستلزم حركة النهوض والتقدُّم انتقاد ما هو أصلي في الإطار الفكري أو في الثقافة، أي نشوء وعي جديد. وهذا ما نُعبر عنه بقولنا إن المجتمع في أزمة، أزمة مخاض ولادة جديدة. ويسود شعور بالأزمة حادًّا عندما يكون المجتمع بالفعل مهيَّأً لولادة جديدة، أعني حين يكون فعَّالًا نشطًا، وبذا يأخذ الانتقاد اتجاهًا صحيحًا أو تصحيحيًّا، هو الانتقاد قصد اكتشاف معوِّقات الحركة داخل البِنية الفكرية، وصولًا إلى الاتساق بينها وبين البِنية المادية الجديدة للواقع. أمَّا الشكوى من أزمة في مجتمع لا يُبدع، تعطَّل فيه العقل الإنتاجي، فإنها شكوى من أعراض حَملٍ كاذب.

وإنها مهمة العقل وحده، في حالة الأزمة، أن يستجمع أدواتِه ومنهجَه لإبداع الحل المنشود في صيغةٍ نظرية أو إطار فكري جديد. ولكن الملاحظ في سياق الصراع التاريخي بين العقل والوجدان، أن يتخذ الوجدان من مظاهر الأزمة أو الإخفاق المرحلي شهادة على قصور العقل. لا يرى الوجدان، اليقيني المطلق بطبيعتِه، في هذا أن الأمة استنفدت الإمكانات الإيجابية المرحليَّة لإطارها المعرفي العقلاني في حلِّ مشكلاتها الحياتية الدنيوية، وأنها بصدد جديدٍ يَستعصي حلُّه وفق الإطار التقليدي الذي يختلف، من حيث مجال الاختصاصِ والمنهج، عن الإطار العقيدي اليقيني المتجانس والثابت المطلق؛ لانفصاله عن الواقع المتغير. وينزع الوجدان هنا إلى التشدد، خاصة وأن الأزمة لها جوانبها النفسية وانعكاساتها الاجتماعية، مؤكدًا أن الخلاص بيده، ومن ثَم يدعو إلى توسيع مجال سلطانه وسَطوته ليشمل شئون الدنيا؛ لأنه صاحب اليقين المطلق، وطبيعي أن تستجيب قوى المجتمع إزاء الأزمة كل حسب المصلحة في التأويل.

ومثل هذا التأكيد يُغفل أن ارتقاء الحضارات الإنسانية ارتقاء تاريخي مرحلي، أي عبر مراحل متمايِزة، ولها خصوصيتها التي نعبر عنها بروح العصر، ويغفل أيضًا أن هذا الارتقاء تعبيرٌ عن مواجهة متجدِّدة مع كل عوامل الأزمة التي تُهدد بقاء المجتمع، وأن النهوض لا يكون إلَّا على هَدْي محاولة عقلانية قائمة على الدراسة التحليلية النقدية في ضوء إنجازات العلوم لاستكشاف الأدوات الثقافية التي توفِّر للإنسان إدارة واعية لما أفرزه المجتمع (علوم طبيعية وإنسانية وتكنولوجية وبيئية وفكرية)، بل وإدارة علمية واعية للتراث الثقافي أو الذاتية المجتمعية.

لهذا هناك من يرى أن حركة المجتمع على مدى تاريخ التطور حركة بندولية مع إيقاع التغير أو التحوُّل الحضاري بين قطبي العقل والوجدان، وأن المجتمع — في مرحلة

الأزمة – يتعثَّر إطاره المعرفي القيمي السائد أو الرسمي أمام التحديات والمشكلات، وتبرز على السطح حركة العودة إلى الوجدان بكل معانيه المختلفة باسم العقيدة أو الماضي في صورته الأسطورية، ويشيع هذا التوجه فترةً إلى حين أن يبدع العقل، ربان حركة المجتمع، الإطار المعرفي الجديد. ويبدأ الإنسان، أو لنَقُل يبدأ العقل في هذه الآونة دراسة نقدية تحليلية لأدواته المعرفية، ولرصيده الثقافي التقليدي ولصورة الذات والآخر، مع محاولة استكشاف أسباب القصور وخصائص الجديد. وبهذا تكون العودة إلى التراث عودة عقلانية تهيِّئة لطَفرة تقدمية، وليست ردَّة أو نكوصًا أو انكفاء على الذات، إنها محاولة اجتماعية شاملة لتصحيح المسار، وتغيير الاتجاه، وفق مقتضيات طارئة من صُنع الإنسان. وطبيعي أن تتعدد داخل المجتمع الاتجاهات والاجتهادات، ويمتد الحوار ليعود بعد ذلك البندول إلى وضعِه الطبيعي، مؤكدًا انتصار العقل في مجال اختصاصه، ويقود المجتمع على طريق المواجهة الحضارية. وليس العقل ملكة ثابتة، أو كيانًا وجوديًّا مستقلًّا أو غيبيًّا؛ إذ لا يوجد كِيان مستقل بهذا المعنى وظيفته طبيعية التفكير. وإنما العقل هو الإنسان المجتمع وجودًا وتاريخًا وفعلًا، أو نشاطًا اجتماعيًّا وفرديًّا وحصادًا معرفيًّا نسقيًّا، يصوغه المجتمع في إطارٍ نظري قرين النشاط المادي؛ ولهذا فإن العقل هو جِماع هذا كله وحصاده في بِنية نسقية، وثمرة النشاط، نشاط الوعي واليد معًا؛ لذا فهو متغيِّر في ارتقاء مطَّرد، وهو تعبير عن مستوًى حضاري يجسِّده فعل الإنسان وفكره، متمثلًا في أحدث إنجازات العلوم وأدواتها الحضارية أو التكنولوجية.

ومأساتنا هي اختلال علاقة التوازن بين القُطبين على نحوٍ أفضى إلى انحسار دور العقل، ومن ثم العلم بسبب امتداد عصور الانحطاط والتخلُّف وتأويل النصوص لصالح النزعة السلفية المحافظة. وفعلت الفانتازيا فِعلها؛ إذ نسجت التخييلات الاجتماعية على مدى هذه العصور أساطير ترسَّبت ورسَخت في الأذهان، واتَّخذت لدى العامة صورة مسلمات، وخلقت جدارًا معنويًّا سميكًا يعوق إصلاح عملية التوازن والعودة بالبندول إلى الوضع الصحيح. وأثَّر هذا بالسلب على النهوض بالأمة، والعودة بالعقل إلى سلطانه ومسئوليته في صياغة الإطار المعرفي لواقعنا الدنيوي.

وانعكس في تاريخنا الفكري هذا الصراع بشأن تنازع اختصاصات كل من العقل والوجدان، وتجسَّد هذا الصراع في خطَّين فكرِيَّين أو إطارَين معرفِيَّين، أحدهما يُساند العقل مؤكدًا سلطانه المستقل في مجال اختصاصِه، والآخر يصِلُ بالوجدان إلى حد الشمولية الحاكمة.

وخط العقل في حياتنا الفكرية متقطِّع، لا يكاد يظهر حتى يَذْوي ثم يتلاشَى، ولم تكُن له في يومٍ الحاكمية أو السلطة على ساحته، وكان أفول نجم العقل علةً أولى لانهيارِ الحضارات القديمة، وهيمنةِ أو طغيان سدنة الوجدان، واتخاذِه قناعًا يُخفي مصالح مادية اجتماعية وسياسية. وكذلك الحال في صدر الحضارة الإسلامية، نجد الصراع احتدم بين ممثِّلي التيار العقلي، وهم المعتزلة والفلاسفة، وكانوا صورة مشرقة للازدهار الحضاري، إذ أكَّدوا مسئوليةَ الإنسان عن أفعاله، وحريةَ إرادته واختياره وفعله وفكره، وأنَّ له القدرة على تمييز الخير في دنياه ليتبعه، والشر ليجتنبه، وعلى الرغم من أن رأيهم هذا انصبَّ على حرية فعل الحسن أو القبيح، الخير أو الشر في حدود تعاليم الدين، فإنه توجُّه كانت له أبعاده الاجتماعية الواعدة التي تؤثِّر على حركة المجتمع، كان من شأن هذا الرأي أو التأويل أن يؤكِّد مسئولية الحاكم سياسيًّا واجتماعيًّا عن أفعاله وحق مساءلته أمام الناس، أي مسئولية المواطنين كرُقباء وأصحاب مصلحة، ويؤكِّد كذلك حق الإنسان في أن يضع شرائعه التي تنظم حياة الفرد والمجتمع، وحق المرء في تأكيد سلطان العقل على شئون الدنيا لأنه أعلم بها، وأن رسالة الإنسان على الأرض ليست عبادة فحسب، وأن العلوم ليست علوم عبادات وآخرة فقط، وكان فارس هذا المضمار الفيلسوف العقلاني ابن رشد، الذي أكَّد أن إعمال العقل الإنساني الحر ليس فقط ممكنًا، بل واجب وفرض. ووضع ابن رشد البرهان العقلي أساسًا أوحدَ للفكر العلمي والفلسفي، موضحًا أن الفضيلة الأم عند المفكِّر الحر إثبات الحقيقة بالبرهان العقلي، ونفى كل مظان قصور العقل البشري، مؤكدًا أن العقل البشري قادر على إنتاج الحقيقة باستقلاليةٍ كاملة، وأن هذه الحقيقة القائمة بالبرهان العقلي هي التي تستطيع وحدها أن تكون سندًا للتأويل الإبداعي. ومضى إلى أبعد من ذلك حين رأى أن إظهار الحقيقة العلمية والبرهنة عليها واتخاذها دعامة للتأويل ليس شرطًا أن يكون مصدرَها مفكرٌ مشارك في العقيدة والملَّة، فالمفكِّرون على اختلاف مِلَّتهم يُمكنهم الوصول إلى الحقيقة العلميَّة البرهانيَّة المشتركة بين الجميع في شُئون الدنيا. ووضع ابن رشد بذلك البذرةَ الأولى لمعنى تاريخية العقل واجتماعية الفكر، واستحقَّ أن يكون المعلم صاحب الفضل على إيقاظ العقل الأوروبي في مستهَلِّ نهضتِه، وأخذ عنه فلاسفة الغرب ورجال الدين البروتستانت، الذين وضعوا لَبِنات الإصلاح الديني والنهضة.

ولكن خط عقلانية الفكر والتأويل العقلي سرعان ما انقطع، ليظهر بين الحين والحين أشبه بصرخة استغاثة على لسان مصلح يستنهض همم أمته ثم لا يلبث أن

يخبو، هكذا كانت جهود ابن خلدون، الذي ظهر بعد ابن رشد بقرنَين، وذهب بفكره الثاقب وبصيرته النافذة إلى أن الواقع له قوانينه الذاتية التي تحركه ويدركها الإنسان بعقله، وينفذها بجهده، وهي قوانين العمران الاجتماعي، ولا علاقة لها بأحكام الشريعة أو مبادئ الفقه.

وبعد فترة انقطاع طالت بضعة قرونٍ أخرى، ومع محاولة لليقظة أو دعوة للنهضة، جاء الأفغاني ومحمد عبده ليؤكِّدا أَن العقل أو علوم الدنيا العقلية هي سند الارتقاء، إذ من خلال الفلسفة — وهي عندهما الحكمة وعلوم الدنيا — يُمكن تحقيق التحوُّل الفعلي للمجتمع لأنها فن الحياة. لم يقل أيٌّ منهما إن الدعوة إلى علوم الغرب ودراسة منهج التفكير العلمي دعوة إلى التغريب، ولم يُطالب أيٌّ منهما برفض علوم الغرب وأسلمة العلم، وإنما دعوَا إلى استيعاب علوم الغرب والحفاظ على قيم المجتمع التي تصون تماسكه وتكفل نهضته، وبسبب هذا الوعي العقلاني؛ كانت المعركة التي خاضها الأفغاني ومحمد عبده ذات شقَّين، وكانا بذلك أشبه بدعاة النهضة في اليابان وفي الصين وفي الهند أو في أوروبا في عصر الإصلاح الديني؛ شِقٌّ ضد الاستعمار كقوة هيمنةٍ سياسية، وشِقٌّ ضد التخلف الفكري الهائل عند رجال الدين، الذين يقسمون العلم إلى علمٍ مسلم وعلمٍ غير مسلم، ومن ثم يَحُولون دون تبادل الثقافات ويجهضون إمكانية النهضة والاستقلال. وحاولا وصل ما انقطع بفكر المعتزلة والفلاسفة ضد جمود السلفيين، إذ أكَّدا أن الإنسان في القضايا الحياتية مسئول عن حياته ومساره، وأن التخلف خطيئة يقع وزرها على الشعب الذي لم يستطع استعمال عقله، وهكذا كانت رسالتهما تعبيرًا صادقًا عن روح النهضة في العصر الحديث، أو لنقل مقدمةً لازمة لبعثٍ حضاري. وحاولا بجهودهما الإصلاحية الدينية التنويرية أن يحفزا الشرق إلى مباراة الغرب على ذات أسس النهضة، وهي تأكيد سلطان العقل الذي أقاله السلفيون.

وهذا ما حاوله محمد إقبال وطاغور في الدعوة إلى النهضة وإيقاظ الأمة على اختلاف معتقد كلٍّ منهما، إذ إن كليهما دعوَا إلى ضرورة فتح خزائن السلف ووضع تراثهم في خدمة الحياة، لتكون عونًا للأمة في بناء المستقبل، وأكَّدا أيضًا أن الجديد مستحيل بدون التمثل الإبداعي للثقافة العالمية والنظرة العلمية المعاصرة والإسهام فيها بدورٍ إيجابيٍّ نشط ركيزته العقل والإنتاج.

ولكن الخط الآخر، وهو الخط المناهض للعقل، فهو خطٌّ قويٌّ راسخٌ ممتد ومتصل، إنه على نقيض المعتزلة والفلاسفة أعلام الازدهار الحضاري، وعلى نقيض الأفغاني

ومحمد عبده وكل دعاة النهضة المحدثين. وأصحاب هذا الخط هم القائلون بالجبر حاكمًا للفكر والسلوك، وأن ليس للعقل سلطان للحكم على الأفعال، بل إن الخير يمكن أن ينقلب شرًّا والعكس بالعكس، لأن الخير ليس خيرًا بحكم طبيعة الشيء وعلاقته بالإنسان بل لإرادةٍ متعالية، وكذلك الحق يُمكن أن يكون باطلًا والباطل حقًّا، وإن رسالة الإنسان على الأرض عبادة فحسب، وإن العلم علم آخرة فقط، والحاكم أمره متروك للضمير وحساب الخالق. وامتد هذا النهج منذ الأشعرية حتى المذهب الوهابي في عصرنا الحديث، أو التيار الشيعي في إيران، على الرغم من الاختلاف التاريخي بينهما، واستطاع كلٌّ من المذهبَين أن يكسر حدود عزلته، ويستأجر سدنته والمتحدثين باسمه بفضل ثروات النفط وعطائه الوفير.

(٧) الغيب في الحياة والفكر

إذا تأملنا لغة التخاطب أو الكتابة سنجد ارتفاع المعدل التكراري للكلمات الدالة على الغيب، حتى إنه يُمكن القول إن هيكل اللغة ينهار تمامًا — على سبيل الافتراض النظري — إذا سقطت هذه الكلمات. بل سوف يتعثر المتحدث أو الكاتب ويتعذر عليه مجرد استهلال الكلام أو الكتابة. هذا عن لغة التخاطب والتواصل الاجتماعي، والأمر يتضاعف مرات ومرات في لغة العبادة والطقوس والأذكار وفي المحافل الدينية أو ذات الطابع الديني، وما أكثرها في الحياة اليومية! ونجد اللغة هنا لغة استيعاب واستلاب؛ إذ تتلاشى الذات في مدلولات الغيب، وتغشى هذه المدلولات الغيبية كل مظاهر الحياة الثقافية سواء في اللباس أو الرموز والطقوس والشعائر والتزين ... إلخ.

والغيب هو الحقيقة المطلقة؛ ومن ثَمَّ فهو لا منطقي ولا عقلاني بالمقياس الإنساني. إن الغيب حسب الاعتقاد فكرة وحقيقةٌ متعاليةٌ أزلية، ومن هنا نجد أن الفكرة — أو الفكر بعامة — في إطار بنية التفكير التقليدية وجودٌ متعالٍ لا زمانيٌّ مجرد، ومستقل ومقطوع الصلة بالواقع، وكأن بين الواقع والفكر هوة لا سبيل إلى الوصل بينهما، ومن ثم يُمكن سرد الأفكار دون رابط أو سببية، وهي — أي الأفكار — ذات معانٍ لا تاريخية ولا اجتماعية — أي غير مشروطة بمجتمع وتاريخ — إنها كيانٌ عقليٌّ صرف، مستقل عن قيود اللغة والمجتمع والسياسة والاقتصاد والتاريخ.

ولهذا يتسم الفكر التقليدي والاعتقاد بالثبات المطلق ولا تاريخية المعنى، ومن هنا أيضًا — واتساقًا مع تعالي الغيب معقل الحقيقة المطلقة — كانت للعلوم الدينية السيادة

والأستاذية في مختلف مجالات المعرفة، واحتدم الصراع ضد الفلسفة، وتكفير محاولة الربط بين العلوم الدينية والعلوم العقلية أو الدنيوية، التي هي علوم منطق وتدريب على العقلانية وممارسة لها، كما وأنها إيمان بالتغير في إطار واقعٍ موضوعيٍّ اجتماعيٍّ تاريخي ولغوي. وهذه ممارسةٌ مغايرة تمامًا لممارسات الفكر في مجال علوم الدين، حيث الحقيقة ليست رهنًا بهذا الواقع الموضوعي، بل بانتمائها إلى «واقع متعالٍ»؛ أي إلى الغيب.

والفكر العربي صاغت بنيته عقيدة الغيب، وأن ما وراء الشهادة، واحتواه النص، الذي هو سبيلنا إلى الحقيقة؛ له الحكم والسيادة. وهكذا، تحدد نهج هذا الفكر في تناوله لظواهر عالم الشهادة، أي ظواهر النفس والمجتمع والطبيعة، فهو نهجٌ لا عقلاني، حيث العقلانية احتكام لحصاد فكر الإنسان القائم على قوانين للمنطق، انطلاقًا من إيمانٍ وثيق بأن مصادر المعرفة الحقة هي ظواهر الطبيعة، وأداة المعرفة إنسانية، وأن ذلك الحصاد الفكري — المعرفة العلمية — في تنامٍ مطرد، تغتني وتُثْري بمعارفَ متجددة أبدًا، تتحقق بفضل الجهد العقلي الإنساني.

والغيب بأحكامه وبنيته حكمٌ مسبقٌ ملزم، حتى وإن خَفِي مضمونه عن الإنسان أو خفيتْ حكمته. فهو الإرادة القصوى، وهو المشيئة النافذة في أمور حياتنا الدنيا. هذا على عكس ما ذهب إليه مفكرو عصر النهضة والتنوير في أوروبا، إذ رأوا أن علاقة الإنسان مع ذاته، وليست علاقته مع الله، هي محور التصور الكوني من منظور المعرفة والفعل؛ بمعنى أنه دون نفي لواقعية العالم أو التعرض لمسألة الإيمان بوجود الله، فإن الذات الإنسانية قادرة على الفعل الإرادي المستقل، والمنوطة بالتغيير على هدي المعارف المكتسبة والحقائق النسبية، أو لنقل بلغة الدين إرادة الإنسان لها المشيئة في تغيير المجتمع أو تحديثه، وليست مرهونة بإرادةٍ متعاليةٍ متفارقة. فالذات الإنسانية قادرة على الفعل والتغيير، ولم تعد المعرفة حقيقةً مطلقة اكتملت مرة وإلى الأبد، بحيث نفهم الحاضر في ضوء الماضي ومعاييره. بل الحقيقة إنسانيةٌ تاريخيةٌ نسبية. على عكس ما يقضي به التقليد في كل المعتقدات من أن إرادات البشر مجتمعة عاطلة عن إتيان فعل، أيًّا كان غير مقرر في إطار العلم أو التدبير الغيبي المسبق، فحرية الفكر في إطار التصور الكوني الغيبي، حريةٌ مقيدة، لأن المطلق لا يتكرر، وحرية الغيب هي المطلق الوحيد، ويتنافى هذا، مرةً أخرى، مع ما ذهب إليه مفكرو النهضة والتحديث من أن العقل الإنساني حر المشيئة، لا مطلق المشيئة، في بناء حياته على الأرض، وأن حرية الفكر الإنساني هي

المعتمد الوحيد في شئون الدنيا، وأن العقل بحريته هذه قادر على فهم وتفسير الظواهر، وبيان أسبابها، والتحكم فيها وإبداع الجديد منها، واتخذوا من هذا الفهم شرطًا وركيزة لتأسيس العلم اجتماعيًّا، أعني إقامة العلم كمؤسسةٍ اجتماعية مطلقة الحرية في تحديد منهج البحث، وبيان أسباب الظواهر، واستكشاف قوانينها، وتسخيرها بإرادة الإنسان حسب مشيئته وغاياته، ويؤكدون أن مؤسسة العلم الاجتماعية لا تقوم لها قائمة في مجتمعٍ أولوية السيادة فيه لأحكام الميتافيزيقا المطلقة؛ حيث إن العلم أساسه الإيمان بالتغيرٍ ووضع نظرية لقوانين هذا التطور، والعلم رفض لميتافيزيقا المطلق، وإيمان بالحقيقة النسبية وبالإبداع العقلي.

والعقلية الغيبية لا تعتمد المنهج النقدي التحليلي في معالجة الأمور، وهي عقليةٌ إيمانية، تمرَّست على الإيمان بما خفي عن الحس وعزَّت معرفته على العقل، ولهذا أيضًا لا تعرف الشك الذي هو أساس التحليل النقدي في حوار العقل والطبيعة، ويترسخ لديها نهج التسليم والاستسلام دون إيمان بالفاعلية الذاتية. ولهذا نجد الموقف مع المشكلات الطارئة استعاذة بالغيب، واستعانة بالسحر والرُّقى والتعاويذ، واعتمادًا على رفض أو قبولٍ مطلق للحدث دون وعيٍ نقدي. وتسود الأسطورة نظرة كونية متكاملة عن الحياة والوجود والفعل «الإنساني» في صورة نسقٍ ميتافيزيقيٍّ كامل له وظيفةٌ اجتماعية وسياسية تدعمها النزعة المحافظة التقليدية، ونلحظ نزعة الرفض أو القبول المطلق دون وسطية في محاجاتنا للقضايا الفكرية، مثال ذلك ما نلحظه في قضية التناقض المفتعل بين التقليد والتحديث؛ إذ نرى الموقف ينحصر في إمَّا ... أو ... وأيضًا من ينظر إلى نموذج الغرب وكأنه شرٌّ مطلق غير قابل للدراسة والتأمل والمقارنة والتحليل والانتقاء. أو أن يراه المتغربون بحكم الثقافة الموروثة ذاتها ومن موقع الشعور بالدونية أسطورةً جديرة بالاتباع والمحاكاة المطلقة دون وعي عقلاني نقدي لمقدماته وأسبابه وسياقه.

(٨) الانفصام بين الواقع والأسطورة

وعلم الغيب هو الحق كل الحق وما دونه زيفٌ باطل، وهو مِلكٌ لله وحده، وليس للإنسان منه نصيب إلَّا لمن اصطفاه الله وخصَّه بنعمته ومنحه قبسًا من هذا العلم، وهو لذلك علم لدنِّي ليس للإنسان فضل فيه، وليس للإنسان إلَّا أن يُسلِّم بأن لا حول له ولا قوة، وإذا كان يطمع في معرفةٍ حقة فلينتظر مع المنتظرين شذرةً جزئية لا شمول فيها ولا إحاطة؛ هذا في مجال الغيب المستور، ولكن الشائع توسيع نطاق هذا التصوُّر ليشمل

عالم الشهادة (ظواهر النفس والمجتمع والطبيعة)، بمعنى أن ما تيسر للمرء من معارف عن طريق الغيب هو منحةٌ جزئية، وليس له أن يطمع في الوصول إلى نظرية تكشف عن قوانين حركة الظواهر للتنبؤ بالمستقبل؛ فالمستقبل عند علَّام الغيوب وبيده وحده.

والاستسلام للغيب شرطٌ جوهري لصدق الإيمان ومشروعية الوجود الاجتماعي «في نظر المؤمن»، ويقول الطبري: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ «بالغيب أي ما جاء عن الله من الإيمان بالله والملائكة والبعث والنار مما لم يُرَ وغاب عن الرؤية والمشاهدة.» ثم يستطرد مؤكدًا هذا النهج، مستشهدًا بالآية (الأعراف: ١٨٨): ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾، ويؤكد الطبري أن لا سبيل للإنسان للوصول إلى المعرفة الحقة مستشهدًا بالآية: ﴿فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلهِ﴾، أي لا يعلم أحد لِمَ يفعل إلَّا هو، وكذلك الآية: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ﴾ (النمل: ٦٥)، و﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجن: ٢٦).

وكل ما هو منسوب إلى عالم الغيب مقدس أو مرهوب، حتى وإن كان في عالم الجان؛ وكل ما لا ينتسب إلى عالم الغيب فهو دنس وحرام. وعالم الدنيا وشئون الدنيا موضع تحقير، مما يجعل الفريضة الأولى نظريًّا الهرب منها والتظاهر بكراهيتها أو العزوف عنها والزهد فيها وإسقاطها من الحساب، أعني مرةً أخرى أن ينصرف مخاض الإنسان وجهده إلى عالمٍ مستورٍ خفي هو عالم الغيب، وإن ظلَّت أقدامنا على الأرض وحواسنا تغمرها ملذات الأرض الدنسة والمشتهاة في آنٍ؛ أمَّا الفكر والخيال فهما في اشتياق إلى عالم الغيب، ومن هنا لا مجال للتفكير في تغيير الحياة الدنيا من خلال نظريةٍ فكرية، بل هي رداء يأمل في أن ينزعه المرء عن نفسه.

وإذا تأملنا تاريخ العقائد المختلفة في الشرقَين الأدنى والأوسط نجد أن بعض الفرق بالغت وأفرطت في غلوها عند تحديد علاقة الإنسان مع الغيب، بوصفها ركيزة الوجود والمعرفة والحرية، حتى وصل الأمر إلى الغلو والتطرف في الزهد في الدنيا والدعوة إلى التخلي عن الدنيا وشئونها فكرًا وعملًا.

معنى هذا أن يعيش الإنسان واقعيًّا منقسمًا على نفسه، مشدودًا متوترًا بين عالَمين، أحدهما له الهيمنة يمتصُّه كاملًا، والآخر يجذبه يستجيب له ولكن يحتقره في آنٍ، إنه إنسانٌ فصاميٌّ ممزق الوجدان، عصابي، الإنسان الخطَّاء بطبيعته وابن الخطيئة، ومثل هذا الإنسان الخصي من حيث قدرة الفاعلية مع الطبيعة وفهم قوانينها لا يكون منتجًا،

بل مستهلكًا، ولا يكون مبدعًا بل تابعًا، وليس غريبًا أن يكون الإبداع محصورًا في موضوعات الخيال، وأن يكون الإبداع كلمة وإرادة غيبية وليس فعلًا، وأن يأتي الخلق رمز الإبداع الأول ثمرة كلمة. والكلمة أو الفكرة هي من عالم الغيب أو المُثل. أمَّا الفعل أو العمل فهو من عالم الدنيا، ولهذا يزخر تراث حضارة المنطقة بتكريم الكلمة وتحقير العمل اليدوي.

واسترزق اللهَ مما في خزائنه   فإن رزقك بين الكاف والنون

(إشارة إلى فعل الخلق المطلق كن.)

وهكذا ذهب غلاة التواكليين إلى أن الغيب هو القوة المتحكمة في مصير الإنسان، ولذلك هو القدر أو قرين القدر الذي لا فكاك منه ولا حيلة للإنسان إزاءه، أمره نافذ، وإرادة الإنسان نحوه معطلة؛ مما يفضي إلى خلق إنسانٍ مسيَّر فضيلته الخضوع والطاعة.

(٩) سقوط العقل

ويفضي الإيمان بالغيب، بمعناه العام المعمِّي الذي غرسته تيارات الجبرية المتطرفة، وخلقت حوله عصور الانحطاط السياسي والاجتماعي والفكري نسيجًا أسطوريًّا، إلى الإيمان بكل ما هو خافٍ عن الحس، وكل ما هو منسوب إلى عالمٍ آخر غير عالم الشهادة، وكأن له قوةً فاعلةً حاكمة لكل شئون الحياة الدنيا. بل هو القوة الفاعلة الغالبة وما دونه رافد له. مثال ذلك الإيمان بالأحلام وفاعليتها، والإيمان بالسحر، وهذه القوى لها مصداقيتها قبل ظواهر وقوانين الحياة الدنيا. أو هكذا تكون بنية الأذهان عند العامة من المؤمنين حيث خوارق الطبيعة لها الامتياز على ظواهر الطبيعة وقوانينها.

ويشجع هذا قيمًا أخلاقيةً فرديةً تواكليةً سلبية: «دع الخلق للخالق»، «العبد في تفكير والرب في تدبير»، «المستقبل بيد الله»، «قيراط بخت ولا فدان شطارة»، «اجري جري الوحوش، غير رزقك لم تحوش»، «اصرف ما في الجيب، يأتيك ما في الغيب»، «المكتوب ما منوش هروب»، «من حبه ربه واختاره؛ جاب له رزقه على باب داره» … إلخ. بينما لا نجد قولًا مأثورًا يُمجد العقل وإرادة الإنسان وتحدِّيه.

ويتمثل في الإيمان بالحظ والتطيُّر وتفسير الأزمات بأنها عقاب من الغيب، بل والتعامل مع الظواهر والأحداث دون اعتبار لأسبابها وقوانينها المادية، وكأنَّه مطلق

أيضًا. ويكفي أن نتأمل السلوك التلقائي للناس مع مصعد أو سيارة أو أي ظاهرة؛ تراهم لا يضعون في الحسبان الإمكانات المادية للشيء، ولنتأمل أيضًا الكتابات الرائجة لمؤلفين مشهورين، مثل عبد الرزاق نوفل، أو عبد الحليم محمود، أو غيرهما، لنجد الأولوية لعالم الغيب من ملائكة وجان، وتدخلها في سير أحداث الدنيا، والسعيد من الناس من نال رضا كائنات الغيب ومدَّت له يد العون.

ويُهيئ هذا الضرب من الإيمان بالغيب العقل لقبول حكايات وأساطير لا عقلانية تتمثل في الكهانة والسحر والأحداث الخارقة وقدرة الأولياء والصالحين. والانتساب للغيب أساس التميز، وبقدر ما تكون الصلة بالغيب بقدر ما يكون الولي متميزًا ومحصنًا بقدرات الغيب، وسلوك الناس التلقائي نراه صادرًا عن بنيةٍ فكريةٍ لا عقلانية تتجه إلى الغيب، تحتكم إليه، وتتخذ إليه الوسائط التماسًا لتغيير سنن الحياة والتلطف بها، وكم من عبارات تزخر بها الأدعية والمأثورات التي صاغت هذا العقل الموكول له أن يواجه تحديات القرن الواحد والعشرين في عصر ثورة العلم والتكنولوجيا.

وإن الإيمان بالغيب على هذا النحو الشائع والمعيش، يقضي أو يستلزم إيمانًا دون حاجة إلى دليلٍ عقلي، هو تسليم بصدق ما بلغه من مصدرٍ غيبيٍّ خفيٍّ مستور في أمور الدنيا المتغيرة وإسقاط لأداة العقل ولمدلول الحجة. ومن ثم فإن التنشئة الثقافية الاجتماعية على هذا النحو هي تدريب على هذا النمط من الفكر وترسيخ له ليكون نهجًا وخصوصيةً ثقافية، فتصنع إطارًا فكريًّا عاطلًا عن إمكانية استخدام العقل الناقد التحليلي المحاجِّ؛ لا يسأل ولا يتشكك، بل يُسلم تسليمًا.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعالم الغيب، وإذ كانت هذه هي بنية الفكر التسليمي أو الاستسلامي الذي يعبد القوة ويُذعن لها، فإنه في حياة المجتمع استطراد لهذه البنية، اتساق معها. الحاكم شأنه شأن الغيب أو هو ظل علام الغيوب، كلمته قاطعة دون سؤال، ورأيه حكمة يطأطأ لها الرأس، وعنده القول الفصل، وخير الناس من كانت له صلة ما بالغيب؛ إذ يتقرب إليه الناس زلفى، يسترضونه ويخشون غضبه، بل قد تكون له الولاية عليهم، مثل شيخ الطريقة الصوفية، وهو أمرٌ شائع.

ومشروعية الوجود والعمل والكلمة تنبثق من الغيب موضوع الإيمان، لأنه هو الوجود الحق. وقضية الإنسان الوجودية الكبرى هي الوصول إلى معرفة الغيب فيما يخص قدره الفردي، ووسيلته استرضاء الغيب والتذلل له، وحرية الإنسان ليست حرية فعل إرادةٍ إنسانية بل هي طاعة لله وتسليم لإرادة القوة المتعالية، وقضيته الوجودية

الأولى هي التحرر من خطيئةٍ أولى حين خالف الأمر الإلهي، ومن ثَمَّ فإن حرية الإنسان هي المشروع الوجودي الأول والأساس الذي يتحقق حين يحرر نفسه من هذه الخطيئة ويحظى بالغفران ودخول ملكوت السماوات. فهذا هو التحدي الأعظم الذي تنكسر عند حدوده جهود الفرد المضنية، ويفني حياته من أجلها. إنه يشكو إلى الإله بلوى وجوده على الأرض طمعًا في الآخرة، إذ ابتلاه ربه بالحياة الدنيا، إذ سوَّلت له نفسه أن يعرف الغيب حسب ما تروي قصة الخلق. وقضيته خلاصٌ فردي. وهذا ما هيأ مكانة كبرى وسلطة اجتماعية سيادية واسعة لا تقهر للكهانة والكهنة على مدى التاريخ، حيث قبضة الغيب صارمةٌ متسلطة، ولا يزال هذا ممتدًّا من خلال الطرق الصوفية وأوليائها الأحياء أو الأولياء الموتى في قبورهم بفضل كراماتهم.

وواقع الأمر أن هذه المكانة التي يحتلها علماء الدين وشيوخ الصوفية والأولياء، بحكم تميزهم لانتمائهم إلى الغيب، جعلت منهم قوَّامين على العامة في سلوكهم وتوجهاتهم، أولًا هم أهل الحل والعقد أي المؤتمنون على المشروعية — أي على الطريق إلى الجنة — وإليهم تُردُّ أمورها. وهم مرجع العامة لتحديد الحلال والحرام في معيشتهم وواجباتهم السلوكية، ويمارس العلماء وشيوخ الصوفية، وهم بمثابة ظل الغيب على الأرض، تأثيرًا بالغ الأهمية على النموذج الاجتماعي العام، فهم لجام العامة، ويبدو واضحًا أن العامة يؤثرون شيوخ الطرق الصوفية على علماء الدين، ويرون الشيوخ على علاقة أوثق بالغيب؛ إذ يلتمس عندهم العامة إشباعًا روحيًّا، وإجابةً واضحة على أسئلتهم أقرب إلى مزاجهم الذي صنعه التراث الثقافي على مدى التاريخ دون الاكتفاء بترديد النصوص كما يفعل رجال الدين، فضلًا عن أن العامة يلتمسون لدى شيوخ الصوفية والأولياء «البركة»، والتي تعني أنهم على صلة بالغيب، تضفي عليهم قيمةً رمزية وفاعلية على مستوى الممارسة الاجتماعية، وتنبه الحكام والسلاطين على مدى التاريخ للدور الاجتماعي للشيوخ والأولياء وقدرتهم على توجيه العامة ولجم عقالهم باسم الغيب حتى يأمن السلاطين جانبهم؛ ومن ثم يصرف الشيوخ جهود العامة وغضبهم إلى عالم الغيب. وتكفي نظرة إلى ظاهرة انتشار الطرق الصوفية التي يزيد عددها في مصر وحدها عن خمسين طريقة، وقدرتها على البقاء والاستمرار قرونًا، ودورها السياسي الاجتماعي الخفي على مدى التاريخ.

(١٠) الغيب بطل التراث الشعبي

والخلاص في القصص الشعبي وفي المخيال الاجتماعي يكون على يد شخص تيسَّرت له مثل هذه القدرة أو الصلة بالغيب. وهو ما يوازي الشخصية الكاريزمية التي ينشدها

الناس لخلاصهم، ويتواكلون عليها، ويُضفون عليها من مخيلاتهم صفات حددها الموروث الشعبي. إنه القدر. وهذا هو الثوب الذي يرتديه الحاكم دائمًا، والذي يُسبغه عليه العامة دائمًا أيضًا.

فالبطل في السيرة الشعبية هو من أوتي قبسًا من علم الغيب، ومن القوى الخارقة التي يواجه بها قوى الشر، ويعينه ويؤازره الغيب في معاركه، فالنصر ليس من عنده، ولا من تدبير عقله وحكمته، ولا حصاد تعاون جهود مجتمعه وأنصاره، ولا بفضل عدته وعتاده، بل النصر من عند قوى الغيب. ليس الإنسان هو الفاعل، بل الفاعل قوى الغيب التي هيَّأت له أسباب النصر، ربما في صورة كلمة تؤكد صله الإيمان بالغيب، ينطقها المؤمن فتخرُّ لها الجبال، ولهذا نجد اللاعقلانية هي القسمة السائدة والمشتركة في كل عناصر الموروث الشعبي، الذي صاغ — بالتالي — عقول أبناء هذا الموروث، وهكذا أيضًا لا نرى الأدب الشعبي أدب ملاحم، محوره تحدي الإنسان أو البطل للقدر، بل هو أداة للقدر أو لتجلي القدر.

وأفضى الغيب — الذي هو في الأدب الشعبي جزء من الفانتازيا والإبداع الإنساني — إلى تحليق في الخيالات لتحقيق الذات والتعويض عن النقص في الدنيا. أحلام الدنيا تتحقق في الخيال الشعري أو الطقسي مثلما تتحقق في الفلكلور الشعبي، فكلاهما له وظيفةٌ اجتماعيةٌ واحدة ومن نبعٍ واحد. فالنصر ليس مردودًا إلى الإنسان، وليس له فيه حتى فضل الاستعداد، والهزيمة يجري تعويضها وموازنتها في عالم الخيال بنصر تتهيأ أسبابه من عالم الغيب، ويأتي نصر بغير عناء. ويتمحور الأمل والهدف في انتصار العقيدة أو تحقيق الذات من خلال انتصار العقيدة أو باسمها ضد أعداء العقيدة، إن تحقيق الذات هو العمل للآجلة الباقية، وهو ما يُفضي إلى تحقير الدنيا.

وحيث تغيب الأسباب الموضوعية في الحياة الدنيا، وحيث تنتفي قواعد البحث العقلاني لأسباب الظواهر، من أزمات أو نكسات، تتركز بؤرة الاهتمام والانتباه حسبما تقضي بنية الفكر على أسبابٍ نابعة من الغيب، وهكذا نجد التفسير اليسير والسريع لكل ما يحلُّ بالإنسان من كوارث وأزمات القول جزافًا بابتعاد الإنسان عن خصوصية الاعتقاد، وأن الحل هو العودة أو الردة إلى هذه الخصوصية؛ أي إلى الغيب، في تواكلٍ مطلق دون اعتبار لظروفٍ موضوعية كانت علة وسببًا. ويغدو الإيمان بالغيب — في غير أمور العبادات — تغييبًا عن أمور الدنيا، وليس غريبًا أن يتواتر أبطال الموروث الشعبي، ويتواتر السلاطين والحكام، والكل يستمد مشروعيته من ذات الوعاء، والكل

شعاره التسليم المطلق للغيب والانتصار له، والذي فيه تتحقق الأحلام والرؤى، ويتبدد مخاض الإنسان.

(١١) الفردية والتطرف

والغيب مطلق، إنه أبدي لا نهائي، غير مشروط ولا منطقي، وهو الحق المطلق، والكمال المطلق، لا يحدُّه حد، ولا يخضع لعوامل التغير، أو لا يعتريه تغيير، ولهذا فإن المطلق جعل قيم الخير والشر مطلقة. بل إن صياغة البنية العقلية المرجعية على هذا النحو تجعل من العسير إدراك النسبية والتغير. فالمجتمع الخيِّر واحد وأبدي، ومقولة التغير والتطور مقولة نشاز لا تتلاءم مع هذه البنية، الإنسان أو المجتمع إمَّا شرير أو خيِّر تمامًا، وفي جميع المجالات ينطبق مبدأ الكل أو لا شيء، والفكرة صحيحة أو خاطئة، صواب أو خطأ مطلقًا في كل زمان ومكان لا وسط ولا وسطية، ولا نسبية أو تناسب، والحق مطلق ليس نسبيًّا. والحق واحد عند الجميع، ويتوحَّد معه الجميع وفي كل زمان ومكان.

وهكذا ينزع المرء نفسه من أرض الواقع المتغير، ولا يبقى لديه ثابتًا وحقًّا مطلقًا غيرُ الكلمة دون سواها، فالكلمة والرمز دون الفعل والعمل، النص دون الممارسة، وأضحى النص هو السيد، وبات الحق كلمة والخير كلمة. والكلمة بديل الواقع أو الفعل، إذ يوجد الغيب في الكلمة والرمز والشعيرة والطقوس.

ومن هنا أيضًا تترسخ ثقافة الواحدية دون التعددية والتنوع في شئون المجتمع. البنية الذهنية لا تستسيغ التعددية، حتى وإن دعت إليها لفظًا، لأن المرء أحادي أو توحيدي الذهن، وينعكس هذا في مجال العمل الاجتماعي متمثلًا في الفردية دون روح الفريق، ويغدو المثل الأعلى هو الإرادة المطلقة، إرادة حاكم أو مسئول، والمثل الأعلى للمحكوم الصالح هو الطاعة والخضوع، وهل التاريخ الاجتماعي السياسي يشهد بغير ذلك في التطبيق؟

(١٢) الزمان والتاريخ والمجتمع

والغيب المطلق لا زماني؛ لذلك ليس الزمان امتدادًا أو متصلًا لأحداثٍ متعاقبة مترابطة الأسباب، وليس تطورًا قائمًا على التغير؛ تغير الظواهر والأحداث والكائنات بفعل الإنسان،

فلا الإنسان فاعل ولا الأحداث مترابطة الأسباب. وانعكس هذا الفهم واضحًا في مجالات البحث والفكر المختلفة.

ففي مجال التاريخ على سبيل المثال نجد قيمة الحدث في انتسابه إلى الغيب، فالطبري المؤرخ، شأن غيره من المؤرخين التقليديين والاسكولائيين، يكتب تاريخ العالم منذ بدء الخليقة ونراه يعنى أساسًا بعلاقات المخلوقات بالخالق، ومحور تقسيمه للمخلوقات هو الطاعة والإيمان، أو العصيان والجحود، ونقطة البدء عند المؤرخ عادة ليس الواقع والواقعة في ترابطها، بل الرواية، دون اعتبار لمفهوم الزمان وتتابع الأحداث والعلاقة السببية، بل يُمكن التنقل من حدث إلى آخر، وليس الحدث التاريخي فعلًا إنسانيًّا إراديًّا.

وتنتفي فكرة التقدم بانتفاء فكرة الزمن، ويقف المرء موقف اللامبالاة تجاه الزمن، بحيث لا يرتب أحداث يومه أو عمره وفقًا لجدولٍ زمني، وهذا ما نراه في سلوكنا التلقائي، مثال ذلك أننا لا نُثبت على كتاب عند نشره تاريخ إصداره، ولا نعنى بتوثيق الأحداث وتسجيلها وترتيب تسلسلها، ونجد الشهور العربية هي شهور مناسبات وأحداث لها علاقة بالغيب، ولا علاقة لها بفصول السنة، ولا بالعمل ونظامه، أو بالنشاط الاجتماعي في تواتره.

وفاعلية الغيب وهيمنته المطلقة وسابق تدبيره، يجعل الناس غير عابئة ببحث أسباب الفشل أو التماس هذه الأسباب في ظروفٍ موضوعيةٍ راهنة أو تاريخية، وإنما يقنع المرء برد الفشل إلى أسبابٍ خارقة للطبيعة، ومن هنا نلاحظ أن البنية الذهنية لا تستسيغ البحث في سوسيولوجيا الفشل في تاريخنا، وإنما نكتفي بالقول إن فشلنا راجع إلى ابتعادنا عن روح العقيدة، أو إن الفشل عقاب، استحقه المرء أو المجتمع لخطيئة بالمعنى الغيبي لا خطأ بالمعنى الدنيوي، ويُعبر المثل العامي عن هذا في الممارسة الحياتية: «تبات نار تصبح رماد، لها رب يدبرها.» و«السعد وعد.» وهكذا استسلام للأمر الواقع بل وتحذير من محاولة تغييره، وإبطال لفاعلية إرادة الإنسان، ولهذا لم يكن غريبًا أن يطلع علينا فقيه من فقهاء الدين، سلب عقول المسلمين، ويقول بتحريم نقل الأعضاء، أو إبدال كُلية مريضة لإنقاذ حياة إنسان. النجاح والفشل مكتوبان، بمعنى أنهما محددان مسبقًا في الغيب، مما يوفر للمرء تبريرًا للفشل. ليس الجد والمتابعة والمعرفة، ولا الكسل والجهل أو سوء التقدير.

ولهذا أيضًا نهمل تقليديًّا الحس التاريخي، إذ لا وظيفة له في إطار البنية الفكرية الحاكمة؛ ما هو الماضي؟ وما هو الحاضر؟ وما هو المستقبل؟ ليست هناك علاقةٌ سببية

بين الثلاثة، بل وليست هناك علاقة وحدة أو اطراد، لا نؤمن بأن المستقبل كامن في الحاضر والماضي مضافًا إليه جهد ومعرفة الإنسان.

وهكذا تمضي الكوارث والأزمات، وكأن كلًّا منها حدثٌ مفردٌ مقطوع الصلة بأي أسباب، أو كأن النازلة تقع بدون مقدمات أو نتائج، ثم يطويها النسيان، ونمضي مع الحياة، أو تمضي بنا الحياة، وكأن لا علاقة بين السابق واللاحق. وهكذا تسود آلية النسيان حياتنا الاجتماعية لفقدان الرابطة السببية بين أحداث التاريخ، وأننا لسنا علة الأحداث وإنما ننسبها إلى الغيب.

والمستقبل مجهول، إنه بيد الله وليس للإنسان من سبيل إلى معرفته، بله التخطيط له؛ إنه المكتوب على نحو ما يشيع في معتقد العامة، إنه بعض الغيب من حيث معرفته أو صياغته أو التدبير له. وينسى أصحاب هذا التأويل سندًا آخر لتأويلٍ مناهض تمثله مقولة: «اعقلها وتوكَّل.» أو «أنتم أعلم بأمور دنياكم.» ويدفعنا هذا إلى أن ندع الملك للمالك؛ ولذلك أتيحت مساحة للسحر أو شفاعة الأولياء، بغية التحكم في أحداث المستقبل، وهذا إيمان يُضعف من عزم الإنسان على صوغ مستقبله والتخطيط له أو التحدي من أجله، فضلًا عن أنه يُثير الشكوك في المستقبل المجهول فننظر إليه في وجل وريبة، ونرهب التجديد والإبداع والتغيير، بل ويرى الإنسان أن المستقبل الحقيقي هو الحياة بعد الموت ليعود إلى عالم الأزل، ومن ثم يتبدل اتجاه الزمن، وتغدو الحركة إلى قلب الماضي.

وإذا كانت الحقيقة المطلقة موطنها الغيب، وما عداها زيف وبهتان، وإذا كان العقل لا سلطان له، بل ولم يرد ذكره أداة لمعرفةٍ موثوقٍ بها؛ مما حدا بكثيرين من علماء الإسلام إلى الحط من شأنه والتشكيك في دوره وقدرته، على نحو ما فعل حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، وإذا كانت القضية الوجودية للمؤمن هي الاشتياق إلى عالم الغيب والتذلل له واسترضاءه واسترحامه إلى حين المثول في حضرته، فإن من العبادة أيضًا تأمل الوجود، ولكن بوصفه آية لإبداع الخالق، وليس تأمله أيضًا قصد فهم الظواهر، ولهذا ليس غريبًا ألا نجد للعلم، بمعنى علم الطبيعة، وجودًا في ثقافتنا، ولا نجد للفضول المعرفي مكانًا في حياتنا؛ إذ ما جدوى معرفة ظواهر الطبيعة لغير تأمل إبداع الخالق. وهكذا كان العلم قديمًا لخدمة العالم الآخر والتقرب زلفى إلى الآلهة، واقترن لفظ العلم تقليديًّا بالعلوم الدينية، والعالم هو المتفقِّه في الدين، والقيمة الاجتماعية لهذا العلم الأخروي، والكتاب المنزل من عالم الغيب هو الحق دون سواه، ليس من أمور العبادات وعالم الآخرة، وإنما في أحداث الحياة الدنيا؛ مما يعزز حالة الانكفاء على النفس، ففي

الغيب الكفاية والأمل، ولا خلاص إلا به، ونرفض كل ما خرج عن محتواه، ولا خير في علم لا يدعم الإيمان ويقرب الإنسان من الله.

وها هو ذا أبو حامد الغزالي في رسالة «أيها الولد» التي يعرض فيها معنى العلم، وحدود العلم المطلوب لنجاة الإنسان من هذه الحياة الدنيا، حيث القضية الأولى والوحيدة عند الإنسان هي الخلاص، يسأل «الولدُ المحب» معلمَه وهو الشيخ الغزالي: «فالآن ينبغي أن أعلم أي نوع من العلوم ينفعني غدًا، ويؤانسني في قبري؟» ويقول الشيخ المعلم الذي كانت كتاباته إيذانًا بسقوط العقل، ومعْولًا لهدم أركان الحضارة الإسلامية وأُسسها العقلية، ويؤكد في إجابته أن لا جدوى من علوم الدنيا فهي مضيعة للوقت، قمينة بالندم على تحصيلها: «أي شيء حاصل لك من تحصيل علم الكلام والطب والدواوين والأشعار والنجوم والعروض والنحو والصرف غير تضييع العمر بخلاف ذي الجلال؟» وهذا هو أيضًا الشيخ محمد بن عبد الوهاب يؤكد في رسالته «الأصول الثلاثة وأدلتها» أن العلم هو معرفة الله، ومعرفة نبيه، ومعرفة دين الإسلام، دون أن يُضيف شيئًا آخر من العلوم، مؤكدًا أن الإنسان خلق فقط لهذا العلم والعمل به والدعوة إليه، وليس لأي شيءٍ آخر، هذا على النقيض تمامًا من علماء وفقهاء مسلمين ازدهرت بهم حقبة الحضارة الإسلامية قديمًا، من أمثال المعتزلة والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن الهيثم وابن خلدون، وغيرهم، ممن كان لعلمهم فضل النهضة في أوروبا وبداية طورٍ حضاريٍّ إنسانيٍّ جديد، ونزهو بهم في معرض التفاخر بأمجادنا إزاء الغرب. وهو على النقيض ثانية مع ما ذهب إليه أيضًا أئمة فقهاء الدين في عصرنا الحديث من أمثال جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده؛ لذلك ليس غريبًا أن يُفضي فكر الغزالي والأشعرية ومن سار على دربهما إلى حالة انحسارٍ حضاري لا تزال ممتدة حتى الآن، وأن يُسفر الفكر الوهابي عن نظام حُكم يُسخِّر أمواله لمهامَّ سلفية تحميه من تطلعات النهضة والصحة الحقة، التي ترتكز على مقوماتٍ أساسية يقتضيها عصرنا وهي العقل والعلم والإنسان صاحب الإرادة الواعية الحرة.

وكذلك حال الفلاسفة، يرون وظيفة الفلسفة دعم العقيدة، وحين يفكرون في موضوع حرية الإنسان، فإنهم لا يطرحونها من حيث هي قضيةٌ إنسانية في مواجهة الواقع وضروراته وفهم قوانينه وقيود المجتمع، بل يطرحون مفهوم الحرية في مواجهة القدر، حرية الاختيار والمسئولية أم الجبر والخضوع الأعمى لتدبيرٍ مسبق؛ أي نطاق حرية عبد للقدر لا إنسانٍ فاعل تحكمه شروطٌ اجتماعية وبيئية يُمكن فهمها ويكون العقل ملكةً فاعلة تحريرية.

وكذلك الحال في مجالات البحث العلمي. وليس غريبًا والحال كذلك، أن نشهد ثنائية وانقسامًا في فكر الباحث العلمي. محاولة تطبيق المنهج العلمي عند بحث الظاهرة في تجاور مع رفضٍ مطلق للعقلية المنطقية. وينعكس هذا في الممارسة الحياتية العادية، إذ نجد هذا الباحث عضوًا في مركز بحوث، وأيضًا مُريدًا لشيخ يتزعم طريقةً صوفية. ويتجسد هذا النهج بصورةٍ واضحة في رفضٍ مطلق لعلمنة المجتمع والعلوم، ذلك لأن العلمنة هي في جوهرها التماس العقل المفكر الحر للسببية في الأحداث الاجتماعية وتكرار الظواهر الطبيعية باعتبار هذا أمرًا من شئون دنيانا وليس من صلب العقيدة.

ويتمثل هذا أيضًا فيما يُمكن أن نُسميه صدمة العلم لدى شباب الجامعة، خاصة في الكليات العملية. ورث هؤلاء بنيةً ذهنيةً غيبيةً متخلفة بحكم التنشئة الاجتماعية، عوَّدتهم أن يردوا الأسباب إلى غير أسبابها الموضوعية، وتلقَّوا تعليمًا يدغدغ هذه البنية ويفرز روح التخلف العلمي العقلي، إذ لا يُربي العقول على مناهج البحث العلمي وإعلاء شأن العقل والعلم، بل يتلقى الشباب في المدارس دراسات تؤكد روح الازدواجية والانقسام في الفكر، وتعطي الأولوية والمرجعية القدسية في أمور العلم لإطارٍ فكري غير علمي، وتضع الفكر العقلاني النقدي موضع الاتهام والتشكيك. ويُغذي مناخ المجتمع هذا الوضع الانفصامي المتخلف، فضلًا عن إكراهاتٍ اجتماعية أخرى، ومن ثم يدخل الشباب إلى كلياتٍ علمية مسلَّحين ببنيةٍ فكريةٍ رافضة لمنهج البحث العلمي، وتضع العلم في مرتبةٍ متدنية. وهكذا يقبلون على العلم، أو يتلقونه، بنفسٍ عازفةٍ رافضة، ويعيشون وبينهم وبين الفكر العلمي سدٌّ نفسي وعقليٌّ منيع، وتدفعهم صدمة العلم إلى ردة أو نكسة يعززها فقدان الدور الاجتماعي، وفقدان الرؤية المستقبلية، ومناخٌ اجتماعي مناوئ للعلم، ووضعٌ اقتصاديٌّ مأزوم، وشعور بالاختناق وأن لا خلاص على الأرض.

وهكذا يحسم أسلوب توظيف البنية الفكرية الغيبية سلوك الناس ومكانتهم في المجتمع العلمي، وتوجههم إزاء العلم وإزاء المجتمع معًا، والإيمان بأن الغيب مصدر الحقيقة المطلقة هو في جوهره نفي لإنجازات الفكر العقلاني، ونفي لأن الفكرة منتجٌ اجتماعي. ويُفضي هذا الإيمان، كما نشهد عند هؤلاء الشباب، إلى دجماطيقية أو نظامٍ عقيديٍّ ثنائيٍّ جامد، يعيش الشباب أسيرًا له، عاجزًا عن التعامل في مرونة مع أي فكرٍ آخرَ مغاير أو مع متطلبات الواقع المتغير؛ إذ يرى في الفكر الآخر تهديدًا لذاته ولقدسياته، وتبرز الأحكام الثنائية المطلقة؛ إيمان أو كفر. وحيث إن الغيب المطلق ثابت لا يتغير، لا زماني ولا مكاني، فإن الشباب يؤمن بالتالي أن لا جديد تحت الشمس، ويرفض الحديث

عن التغير والتغيير الاجتماعي، إلا إذا كان التغيير في اتجاه السلف، فحقائق الغيب هي الحقائق الاجتماعية الفاعلة، وهي الصدق الاجتماعي والإطار المرجعي. ويُحاول الشباب معالجة مشكلاته من منطلق النظرة الثباتية إلى المجتمعات والحياة وظواهر الطبيعة، وهي النظرة المتسقة مع البنية المفاهيمية للغيب، ومن ثم نراه يؤكد أن ما صلُح للسلف يصلُح للخلف، وأن الحضارة التي ينتمي إليها واحدة على مر الأزمان، وصالحة لكل الأمم؛ إنها حضارة هذا الغيب ولا تعددية. العالم أمةٌ واحدة، تُصلح حاله نظريةٌ واحدة لا زمانية، وهي رؤية تتعارض مع ما يتلقاه في سلبية، أو ما يعرضه العلم، فيزداد لها رفضًا وكراهية.

(١٣) البحث عن دور للعقل

ما سبق لا يعني أن العقل ليس له حضور ألبتة في تاريخ حياتنا الثقافية، فما من ثقافةٍ متجانسة النسيج تمامًا؛ عقلانية خالصة أو غيبية نافية نفيًا مطلقًا وصريحًا للعقل. وإنما كل ثقافة لها ثنائيتها النقيضية، والغلبة لأحد طرفَي التناقض وهي غلبة لها قابلية للحركة، فتأتي ظروف وأحداث الحياة وترجح كفة هذا حينًا وكفة ذاك حينًا آخر. وكلما كانت دواعي التغيير لها الغلبة على الإطلاق اتجه الميزان ناحية العقل للتعامل الموضوعي مع متطلبات الواقع. وكلمَّا كان الكساد الاجتماعي والكسل الفكري والانحطاط الحضاري مع استبداد السلطة وهنت معها عزيمة التغيير، وغلبت نزعة التماس الخلاص من خارج الذات؛ وهنا يميل الميزان إلى الاتجاه المعاكس.

وحيث إن عصور الانحطاط والاستبداد في حياتنا الاجتماعية، ومن ثم الفكرية، هي القاعدة المطردة والمتصل الذي لا ينقطع، إلَّا من صحواتٍ عابرة، فإن العقل في ثقافتنا منقوص القدر أو منتقصه، محدَّد الدور والفاعلية، محدود المساحة، له إجلال ولكن وهو في قفص الاتهام، متهم دائمًا بقابليته للزيغ والمروق والانحراف. لا نأخذ بشهادته إلا على أساس قاعدة الاتساق أو مبدأ التسليم بسلطةٍ أعلى لها الحاكمية والمرجعية والحكمة المطلقة. لذا فإن العقيدة، كما وصفها حجة الإسلام الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»، هي لجام العقل. ومن هذا المنطلق عاش الغزالي في حياتنا، ومات ابن رشد العقلاني في فكرنا، وأحيا مواتًا في النهضة الغربية المعاصرة. كل من دعا إلى العقل إيمانًا بفاعليته وسلطانه انزوى في ركن من أركان التاريخ، وطُويت صفحاته، وطُمست كلماته، إلَّا إذا جاء الحديث عنه في معرض إحياء الذكرى تفاخرًا وادعاءً، لا افتخارًا

واقتداءً. وبدت كلماتنا أقرب إلى التأبين عند ذكر محاسن موتانا، ولنسأل أنفسنا: مَنْ مِن المفكرين العقلانيين في تاريخنا عاش فكره نابضًا بالحياة، هاديًا للسلوك من الأقدمين أو المحدثين؟ جميعهم في قفص الاتهام!

ولكن أعود لأقول قد تختلف الآراء في تحديد الخصوصية الثقافية، ولكن مناط الأمر النظر بعين الاعتبار في دور الخصوصية الثقافية في حياتنا وتاريخنا في ضوء العمل من أجل التحرك إيجابيًّا نحو المستقبل الذي يستلزم تأويلًا إبداعيًّا جديدًا، تسمح به دينامية كل تراثٍ ثقافي من أجل حشد الطاقة، وحفز الإرادة، وإعمال العقل.

ومن ثم ليست القضية في جوهرها نفيًا للغيب أو إثباتًا؛ فهذا ليس موضوع حوار، فضلًا عن أن جميع الحضارات تؤمن بالغيب على نحو أو آخر، وإنْ تبايَن نطاقه ومجال سلطانه، ولكن القضية هي مساحة حرية الفكر المسئول المتاحة للإنسان في تناوله لعالم الشهادة أو شئون الحياة الدنيا، إنها مسألة توزيع اختصاصات، أو فصل بين السلطات، وإيمان بالعقل أيضًا، الذي لم يكن له اعتبار في الماضي، ولم يرد له ذكر وتوظيفٌ واضح المعالم والمسئوليات في الكتب المقدسة. وإذا قلنا فصل التخصصات، فإن المقصود هو أن المنحازين إلى التأويل القديم من دعاة الجبر السلفيين لنطاق سلطة الغيب إنما يفرضون رؤيتهم لهدفٍ سياسي. ثم إن التراث الثقافي؛ أي تراثٍ ثقافي، له آليته الخاصة التي تسمح له وتهيئ إمكانية استمراره من خلال قابليته للتأويل، فهو حمَّال أوجه، ويبرز الوجه الثوري الداعم للتغيير بفضل الإنسان ذاته، المؤمن بقدرة الإنسان على صنع حياته على الأرض، ويختفي هذا الوجه ليبرز وجهٌ استسلاميٌّ تواكلي في عصور الردة والانحسار.

قد تكون خصوصية الاعتقاد مسألةً نظرية، ولكن الذي يعنينا نزع القناع السياسي عن دورها الاجتماعي الذي ساد قرونًا طويلة، وبيان كيف استثمر أصحاب السلطان في التاريخ هذه الخصوصية لصالح الحفاظ على السلطة ضد كل من ناهض سلطانهم وسطوتهم، ودعا إلى التغيير وإلى اعتماد العقل أساسًا لتدبير شئون الحياة والثقة فيه مرجعًا وهاديًا للبحث في ظواهر الطبيعة والنفس والمجتمع، ونظرًا لأن القاعدة العامة على مدى التاريخ في الشرقين الأوسط والأدنى، أن السلطة الدنيوية تستمد مشروعيتها من الدين لا من المواطنين، كان رجال الدين المنوط بهم تفسير الدين أصحاب كلمة إزاء بيان مشروعية أو شرعية السلطة.

وتؤكد أحداث التاريخ أن ثمَّة تحالفًا تراثيًّا بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، أو بين رجال الحكم وفقهاء الدين، وهو تحالف ظلَّ دائمًا ضد التغيير لصالح الكافة، ونحن بحاجة إلى دراسةٍ سوسيولوجيةٍ معمقة تكشف جوهر هذا التحالف وأسلوب

توظيفه وآثاره المدمرة على العقل، باعتبار أن هذا التحالف الذي استهدف — دائمًا — خدمة الساسة والسياسة، كان العلة الأساسية وراء الانهيار الحضاري، نريد أن نعرف كيف قام وتدعَّم تاريخيًّا حتى بات تراثًا، ونكشف لخدمة من كان هذا التحالف على مدى التاريخ؟ كيف تناقل الأباطرة والملوك والسلاطين في الشرقَين الأدنى والأوسط السلطة قهرًا واغتصابًا، الكل يزعم أنه يحكم باسم الدين، ويروِّجون تأويلات على لسان رجال الدين تدعم سلطانهم، ويتهمون كل داعية إلى العقل بالمروق والهرقطة. وتحوَّل هذا التأويل الذي ترسخ في أذهان العامة إلى سدٍّ منيع يحول دون استنهاضهم وحفزهم إلى التغيير بإرادتهم ودفعهم إلى دائرة السلبية. إن البحث السوسيولوجي لأسلوب توظيف خصوصية العقيدة اجتماعيًّا وسياسيًّا يستلزم جرأة على كشف العلاقة الحقيقة المعيشة بين الإنسان المعاصر والتأويل الشائع، أو الرسمي، للنص الديني والذي استهدف إقالة العقل أو إزاحته عن ساحة الفعل الاجتماعي والعلمي.

والنص الديني دائمًا وأبدًا حمَّال أوجه، قابل للتأويل، والمفروض أن يكون تأويلًا حسب المصلحة الاجتماعية العامة في الأساس، لا المصلحة السياسية، غير أن السؤال المطروح دائمًا هو كيف وظَّف أصحاب السلطة ومعهم رجال الدين هذا النص لصالحهم؟ مثال ذلك التأويل الذي شاع بأن المسيحية عقيدة سلام، بمعنى الاستسلام والانصراف عن الدنيا، بينما أغفل من انتزعوا لأنفسهم حق التأويل ما قاله المسيح في تحدٍّ دنيوي صارخ «ما جئت لألقي سلامًا على الأرض، بل سيفًا.» وغير ذلك من تعاليم اشتملت على قيم تنظم شئون الحياة.

لهذا، فإن البحث لن ينصب على صيغة النص لغويًّا ونحويًّا، بل هو بحثٌ سوسيولوجيٌّ معرفي ينصبُّ على تأويل النص، أي كيف فهمه الإنسان وفاعليته في المجتمع، وعلى أي وجه روَّج له أصحاب الحل والعقد، ولمصلحة من شاع على هذا النحو؟ أعني مدلول خصوصية الاعتقاد على النحو الذي شاع بين العامة وروَّج له أصحاب السلطان في عصور الانحطاط التي عشناها، وأصبح إطارًا معرفيًّا قيميًّا فاعلًا اجتماعيًّا. إذ إنه على مدى هذه العصور، ولأنها عصور انحطاط، راج تأويل يطمس كل مساحة لحرية إرادة الإنسان في شئون الحياة الدنيا، ويهدر كل إمكانية لتغيير الواقع اعتمادًا على العقل الحر، والتفاعل الثقافي بين الحضارات، وإنما عمد أصحاب السلطان، ومن تبعهم من الفقهاء، إلى إشاعة التأويل الذي يجرد الإنسان من حقه في إعمال العقل بحرية، ويكرس ظاهرة التواكل والعزلة الحضارية والانكفاء على الذات وترك أمور السلطة، أي

السياسة، لأولي الأمر، وتحقير علوم الدنيا، التي هي أساس الإعمار. وليس غريبًا، والحال كذلك، أن يعتمد كل أصحاب السلطان على الطرق الصوفية ويعملوا على استرضائها.

ولهذا نجد عصر الازدهار الحضاري اليتيم في ظل الحقبة الإسلامية، وما أقصره! هو العصر الذي راج فيه تأويل يدعم استقلال العقل وحريته، وما محاولات علماء الكلام وفلاسفة الإسلام، خلال هذه الحقبة، إلَّا جهدًا متميزًا في هذا الصدد، وكانت إنجازاتهم عاملًا مهمًّا ورئيسيًّا في تخصيب الحضارة الغربية إبان نهضتها، ونحن غافلون غارقون مع تأويلات شاعت وتخفَّت وراء وجهٍ ديني، وهو في الحقيقة قناعٌ سياسي يلزم انتزاعه، وهذا ما حاوله بعضهم، من أمثال الشيخ رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والشيخ علي عبد الرازق، وغيرهم، إذ حاولوا الكشف عن تأويلٍ إبداعيٍّ جديد يُلائم مقتضيات العصر ومقومات الحضارة العصرية، بحيث يحفز الإنسان على النهوض وخوض غمار الحياة الدنيا، متحديًا على أسسٍ عقلانيةٍ نقدية لتكون النهضة صحوةً حقيقية. إن من دعوا إلى تحقير علوم الدنيا أو أغفلوها، إنما سلبوا الإنسان مقوماته الحضارية، وباتوا نوعًا من الطاغوت الذي يرسخ أسباب التخلف، ونجد في مواجهتهم من يستندون في تأويلهم إلى الدعوة الصريحة لطلب العلم ولو في الصين، أي الانفتاح العقلي والفكري على ثقافات العالم. وطبيعي أن طالب العلم هنا حين يستجيب لهذه الدعوة فإنه لن يلتمس في «الصين» — بمعناها الرمزي — علوم أصول الدين، بل علوم الدنيا.

ومن ثم فإن جوهر القضية وضوح الرؤية بشأن التغيير الاجتماعي الشامل، وأن ينعكس ذلك في مجالات نشاط الحياة المختلفة للمجتمع: مؤسسات علمية ودستورية وتعليم واقتصاد وسياسة وثقافة، يواكب هذا تأويلٌ إبداعي للتراث الثقافي يُعزِّز السبيل إلى الهدف المنشود، لا أقول انسلاخًا عن التراث، بل تغييرًا يواكب التغيير المنشود ويقضي على حالة الانفصام، وأن نرد للعقل اعتباره، ونؤكد الثقة النسبية فيه، فلا شيء مطلقًا غير حرية الفكر، وهذه هي الخطوة الأولى، وهي بداية الطريق إلى العلمانية، التي هي اختصارًا إعمال العقل في شئون دنيانا.

الفصل الثاني

تاريخية القيم والتراث

الإشكالية في مصر

(١) التاريخية ... المعنى

إذ نتحدث عن إشكالية نسقٍ ما، فإن هذا يعني بداية رفض الانصياع المطلق لإطارٍ فكري حتى وإن كان له الرواج، أَو دفع سدنته بأنه تراث القرون العزيز على النفوس. ويعني ثانيًا أننا أمام مفترق طرقٍ ثقافيةٍ سياسيةٍ اجتماعية، على نحو يوجب مراجعةً لكل ما نملك من رصيد. وأن شهادة الواقع تساؤل واتهام. وبات لزامًا، في إطار هذا الوعي، أن نُحاول الإجابة، لا عن تمردٍ نزق، ولا عن تبعيةٍ عمياء، ولكن في ضوء ولاءٍ عقلاني نقدي للماضي والحاضر؛ الحاضر المحلي والعالمي، أن نفهم موقفنا الذي اخترناه أو وَضْعنا المفروض علينا، وأن ما نقوله لا يتجاوز حدود الفرضية المساعدة على الكشف، أو بمعنًى آخر رفضٌ مطلق لكل ما هو مطلقٌ متزمت، تحت أي دعوى من الدعاوى، وإيمان بالتاريخية؛ تاريخية ظاهرتَي نسق الفكر والقيم وكذا المجتمع. اتصال وانفصال، وجرأة على التماس مفاهيمَ جديدة من حيث المحتوى والاستخدام والإطار. هي استجابة لواقعٍ متغير، لا راكد أو جامد. وبذا تكتسب مفاهيمنا شرعيةً صادقة، وفاعليةً أداتية، وقدرة على الاستجابة والتغيير والإسهام في البناء الحضاري.

والتاريخية تعني من بين ما تعني، أن الإنسان هو صاحب الحاكمية بامتياز في فهم واقعه وتغييره، وانتفت المطلقات. إنه صاحب دور في صناعة سلاسل الأحداث والمؤسسات، أي باني الحضارة في مواجهة تحدياتٍ متغيرة؛ لأن التغير مقولةٌ وجودية،

ولا بد وأن تكون فاعلية الإنسان مقولةً وجوديةً مناظرة، وبين حركة الواقع وفاعلية الإنسان إنتاجًا ووعيًا متعدد الأبعاد تكون حركة المجتمع ببنيته الفكرية الأشمل والمتغيرة.

إن التاريخية نفي للأسطورة التي هي فكر خارج الزمان والمكان، وتأكيد لتاريخية الفعل والعقل والشروط المؤثرة فيهما، وأن الأطر المعرفية والقيمية الحاكمة ظاهرة تدخل في بنائها عواملُ كثيرة، نفسية وتاريخية وسوسيولوجية وثقافية، ولكل عصر فكره ورؤيته حسب تفاوت حركة عملية التغير الاجتماعي. ومقولة التغير تعني دعوة العقل المتطور في ارتقاءٍ مطرد إلى فهم واقع في صيرورةٍ دائمة، ومن ثَمَّ لم يعد الأمر كما كان سابقًا أن تحكم الوجود والمجتمع قسرًا فكرة أو عقيدة في الذهن، بل الحكم الآن للواقع من خلال الوعي النقدي به، ومن ثم لا بد من ملاحقة الواقع المتغير وتقنينه وفق منهجٍ معترف به له شروطه، والتعبير عنه بلغة أو فكرٍ مشترك.

والتاريخية تعني تجددًا إبداعيًّا في الفكر والقيم لإنسانٍ فاعلٍ نشط، وأن الإنسان ليس مادةً قابلة جرت صياغتها مرة وإلى الأبد وتورث عبر الأجيال، وليس ملتزمًا بعهد أو ميثاقٍ مفروض عليه من خارج. إنه كمجتمع، ضد هيمنة فكرية أو انغلاقٍ عقيدي، وضد كل ما يسحقه ويُفني ذاتيته ليصبح كيانًا مكررًا. إنه كوجود وثقافة ليس شيئًا يُعاد إنتاجه باستمرار، وإلَّا أصبح أسطورة مكانه خارج التاريخ، وليس الماضي نموذجًا ولا مثلًا أعلى، بل تغيرٌ مرحليٌّ ارتقائيٌّ مطرد. والخاصية الأولى والأصيلة للإنسان هي الاستقلال والفعل العقلاني الإبداعي.

وتاريخية القيم تعني أنها نسبية وليست مطلقة. إنها نسبية قياسًا إلى تكوين الذهن وعلاقات هذا الذهن بمحتواه مع عالم الموجودات التي تُحيط بالإنسان، وتدخل إطار وعيه بتاريخها الفعَّال وواقعها المؤثر وقدرتها على تجاوز الآنية، وأن هذه النسبية هي منطلق البحث باعتبار القيم ظاهرةً اجتماعية هي المرجع، وليس المنطلق نقطة بدء خارج المجتمع.

ومن ثَمَّ حين نقول تاريخية النسق القيمي فإننا نعني أن هذا النسق نتاج فاعلية إنسانية، في إطار بُعدَي الإنتاج والوعي المتواكبَين أو المتلاحقَين في الزمان وفي المكان، وأن هذا النسق له طبيعة ما اصطلحنا على تسميته النظام الاجتماعي، وأول خصوصياته التغير، إعادة إنتاجه في امتزاج بأحداث الواقع وهدف الوعي الإنساني فكرًا وعلمًا وتعليمًا، وإمكانيات اجتماعية تيسر هذه الحركة والفعل والتغيير، وأن الثوابت، نسبية وإن طال أمدها، والتغير نسبي، وهو حصاد هذه الفاعلية الإنتاجية الإبداعية ودالة عليها.

إننا لا نريد حديثًا عن تاريخ نسق، بل نريد تأكيد تاريخية النسق القيمي، لأن التاريخية هنا تعني تغيرية النسق في اندماج مع تغيرية المجتمع استجابة لفاعلية الإنسان المنتج الواعي القادر على تحريك الأحداث، أي أن يكون نسق القيم مبدأً منظمًا لحقل العلاقات والممارسات.

(٢) التاريخية ... القيمة

والتحدث عن التاريخية والتغير هو حديث عن قيمةٍ اجتماعيةٍ أخلاقية «تمامًا مثل الحديث عن التقدم»، أولًا لأن هذه القيمة تنقلنا من الوهم إلى الحقيقة. التفكير عبر الحقيقة بعيدًا عن أي فكرٍ ثباتي متعالٍ عن الواقع يدفعنا إلى التهويم في فراغ، وتجعلنا هذه القيمة في حالة يقظة للفهم القائم على التساؤل المستمر، واستيعاب الواقع، والاستجابة أو الإجابة. جدل الفكر والواقع بعيدًا عن انحصارٍ عقليٍّ ذاتي أو إسارٍ أيديولوجي، مهما كان اسمه. التغيير قيمةٌ أخلاقيةٌ ثقافية لأنه يتضمن فاعلية الإنسان وإمكاناته الروحية والمادية الفردية والمجتمعية، لإنجاز صورةٍ مستقبليةٍ هادفة تُحدد خطوات السير. وجميعها تصبُّ في قيمة عليا هي الإنسان.

وحين نتكلم عن تاريخية نسق القيم، فإننا نعني لا ما قاله الأقدمون، بل اتساقًا مع حاجة الواقع واسترشادًا بما تراه علومٌ إنسانية؛ من أن فهم فكر المجتمع يكون في ضوء تاريخ حركة الفكر وقيمه النابعة من انتصاراته أو هزائمه، عصور انحطاطه أو ازدهاره الحضاري، وظروف ومناسبات احتكاكه وتناقضاته واستجاباته، ممثلة أو مجسدة في التراث أو في رصيده الرمزي المعيش.

ونتكلم عن التاريخية والتغيير انطلاقًا من إيمان بأن الإنسان هو الكائن الأوحد الذي يتحرك مجتمعيًّا، لا بسبب وإنما من أجل، أعني لهدف ولغاية؛ للمستقبل. وحركة التاريخ دائمًا هي حركةٌ مستقبلية، حركة نحو هدف، وحين يفقد المجتمع هدفه فإنه يبقى خارج التاريخ، لن يتوقف في مكانه. فالحياة إمَّا حركة وتغيير إلى أمامٍ أو تحلل وفساد.

ومن هنا يغدو نسق القيم بنيةً وجوديةً مندمجة في الوجود الإنساني الأشمل، والحديث عن تاريخيته حديث عن تاريخية المجتمع الإنساني، ولذا فإن أول مظاهر أزمة هذا النسق تتمثل في جمود حركة التغير الحضاري، وتعطل إنجازات العلوم والفنون أو سقوطها كقيم اجتماعية: علوم إنسانية وطبيعية باعتبار العلم رصيدًا أو ثروة متجددة

متغيرة، وأداة تطوير، وقيمة مضافة لإمكانات المجتمع، وتعني فاعلية تجديدية للفكر الإنساني.

(٣) صورة المجتمع ونسق القيم

إن المجتمع يكون ممكنًا في نهاية الأمر، لأن أبناءه يحملون في رءوسهم صورةً مشتركة عن ذلك المجتمع؛ صورةً مجملة عن ماضيه تعزز الحاضر، وصورة عن قضايا الحاضر تدعم حشد الطاقات وصولًا إلى صورة المجتمع المنشودة مستقبلًا، ومع اختفاء الإحساس بواقعٍ مشترك تهتز الصورة وتتلون بألوانٍ ذاتية، ويفقد الناس أداتهم الوسيطة للتعبير وتواصل الخبرات، فتواصل الخبرات في إطارٍ مجتمعيٍّ معرفيٍّ قيميٍّ مشتركٍ مواكب لمقتضيات العصر هو شرط البقاء، وبدون ذلك يتشرذم المجتمع إلى شظايا من الأفراد والجماعات وإن تجاورت الأجساد وتوحَّد المكان، وتمزُّق شمول الخبرة يتطابق مع تحلُّل الثقافة وتفكُّك التضامن الجمعي.

وعندما تبدأ قواعد العمل الجمعي في الضعف والوهن، فإن البنية الاجتماعية تبدأ في التكسر والتحلل، وينشأ وضع وصفه كارل مانهايم بحالة الأنوميا anomie، والتي تعني خواءً اجتماعيًّا. ويقول إن في مثل هذه الأحوال يُصبح الانتحار والجريمة والفوضى ظواهر متوقعة؛ ذلك لأن الوجود الفردي لم يعد راسخ الجذور في وسطٍ اجتماعيٍّ ثابت ومتكامل وموحد، ويفقد الشطر الأكبر من نشاط الحياة معناه ودلالته واتجاهه، حتى وإن ظلَّت هناك قوة تحمل اسم الدولة وتبطش بالمستضعفين حفاظًا على هيكل، ولكن بنية المجتمع باتت بنيةً عقيمًا مصابة بحالة من فقدان المناعة.

وصورة المجتمع وليدة إطارٍ معرفيٍّ قيميٍّ مترسخ في الأذهان بفعل التنشئة والمواجهة لقضايا المجتمع نتيجة احتكاكه ومواقفه إزاء تحدياته، ولهذا فإن نظام القيم كنسقٍ مجتمعي يكون له حضوره وفاعليته في حالة المواجهة فقط، على اختلاف درجاتها؛ مواجهة مع الطبيعة، ومع المجتمعات الأخرى، ومع عوامل الانحلال والفوضى، ومواجهة مع النفس. وفي جميع مجالات المواجهة هذه وعيٌ عقلانيٌّ نقديٌّ قادر بمنهجه العلمي على تحليل الوضع، ومعرفة درجات الصراع والتناقض وأولوياته، والوسائل الضرورية لتجاوز ذلك أو لحسم الصراع لصالح صورة المجتمع المنشودة. فالوجود الاجتماعي الحي مواجهةٌ مطردة، وهي شرط الاستمرار والبقاء حفاظًا على بنية المجتمع وتماسكه. ولهذا فإن حضارة أي مجتمع هي حصاد فاعلية واستمرار عنصر المواجهة الشاملة، تجنبًا

للفوضى التي تعود بالناس إلى ما كانوا عليه قبل نشوء المجتمعات. وإذا انحلَّ رباط القيم انهارت العزائم، وانفسخ عقد الاجتماع، واتجهت الطاقات إلى مساربَ فردية بعيدًا عن مصبِّها المجتمعي الصحيح، وتبدَّدت معالم الحضارة إلَّا ما اندثر منها يحكي أزمانًا غابرة. ولهذا يُقال إن الحضارات تنتحر ولا تموت، لأن الحضارة في ازدهارها تعبير عن ازدهار الفعل الإنساني المبدع.

لنسأل أنفسنا ما هي صورة المجتمع المنشود؟ أو صورة البطل في هذا المجتمع؟ السؤالان يفضيان إلى إجابةٍ واحدة عن طبيعة القيم ذات الغلبة والسيادة؛ ذلك لأن القيم هي عقدٌ اجتماعي غير مسطور بين أبناء المجتمع، عقدٌ حاكم للسلوك والفكر وفق مقتضيات عصر، واتساقًا مع بنيةٍ فكريةٍ أشمل وفاءً لصورة المجتمع والبطل، أو قل وفاءً لتصورٍ حضاري يرى فيه الناس مقومات حياتهم.

الإجابة عن هذين السؤالَين تتباين بتباين الظروف التاريخية للمجتمع المصري، ولعل المعايشة لإفرازات المجتمع وسلوكيات أبنائه وآرائهم المعلنة وغير المعلنة تكشف عن حقيقة حالنا ومدى التناقض الصارخ بين ما نحن فيه وبين ما يقتضيه العصر للنهوض. إن نظرةً سريعة إلى عناوين الكتب واسعة الانتشار، أو نظرةً مقارنة بين كتب تحدثنا عن الحياة بعد الموت — وما أكثرها! — وبين كتب المواجهة؛ أعني كتب الحياة قبل الموت، وما أقلها! هذه المقارنة تكشف، كمثال، عن حقيقة موقفنا من الحياة. لن أفيض في مظاهر وشواهد تحلل منظومة القيم الإيجابية وانحسارها، التي تدعم بنية المجتمع وتعزز حركةً مشتركة وصولًا إلى صورةٍ مستقبليةٍ متكاملة هي من أسفٍ مفتقَدة، وإنما أكتفي بالقول: نحن الآن مجتمعٌ مهدد في حقائقه المطلقة وقِيَمِهِ المحورية ومبررات وجوده. أو بمعنًى آخر، نحن مجتمع لا يزال ومنذ قرون يلتزم ثقافة حضارة مضى أوانها أو جُمِّد مع إطارٍ معرفيٍّ قيميٍّ موروث له الحاكمية والسطوة ويتناقض مع روح العصر.

وإذ نقول إن نظام القيم يُعاني أزمة، فليس معنى هذا — كما يظن بعضهم — أنها أزمة أخلاق بالمعنى الدارج، فالقيم ليست — فقط — قيمًا أخلاقية، بل تعني «الإبستيم» أو البنية المعرفية الأشمل عن العالم الأكبر والعالم الأصغر؛ الإنسان والطبيعة والكون. ومن مظاهر هذه الأزمة الجمود القيمي؛ جمود منظومة الفكر والقيم التي تشمل المسلَّمات والفرضيات الضمنية التي تتحكم في ممارسة الفكر والسلوك. وأخطأ كثيرون إذ تصوَّروا أن النهضة ممكنة، أو أن التغيير ممكن من واقع الثبات، أو الجمود

الثقافي، وظنُّوا أن الثقافة الاجتماعية والتراث شيء، وقضية التغيير والنهضة شيء آخر، وأن النهضة حيازة للتكنولوجيا دون امتلاك ناصية الفكر العلمي من موقع السيادة. وبذا ازدادت الهوة اتساعًا بين الإطار الفكري القيمي الحاكم، وبين مشروعات التغيير على نحوٍ أفضى بها إلى الإخفاق والاختناق، ولعل هذا هو مكمن الخطأ والخطر عند جميع من تصدَّوا للإصلاح أو الثورة؛ فعمدوا إلى التغيير صادقي النية، ولكن في إطارٍ مرجعيٍّ تقليدي، إيمانًا منهم بأن نظام القيم مستقل عن نسق الفكر وثابت أبدًا. والحقيقة أن الإطار المعرفي القيمي ليس ثابتًا، بل متغير مع حركة المجتمع، وتصل بينهما — أخذًا وعطاءً — فاعلية المجتمع الإبداعية، التي إذا ما توقفت تعطَّلت طاقة الحركة الارتقائية لذلك الإطار، ومن ثم ليس المقصود بتغير الإطار تبادل مراكز السيادة في المجتمع بين قيمٍ إيجابية وأخرى سلبية، قد يطول عهدها، وإنما أعني حيوية المواجهة الاجتماعية، وأعني كذلك أن القيم هي قيمٌ حضارية، أو لنقل إن الإطار المعرفي القيمي «الإبستيم» رهن بحضارةٍ ما. وإذا كانت المواجهة هي دائمًا حركة المجتمع في ارتقاءٍ حضاريٍّ مطرد، فإن لكل حقبة إطارها الفكري القيمي النابع من آليات المجتمع لا مفروضًا من خارج، ومع كل مرحلة، وإيذانًا بكل تغيير، تسود أزمة أو مخاض ميلادٍ جديد في صراع سلطة مع قديم، عليه أن يغيب.

ومن هنا أقول إن أزمة نسق القيم في مجتمعنا — وفي ضوء مقتضيات عصرنا — هي أزمة مركَّبة وشاملة؛ أزمة مجتمع لا يلد جديدًا، ولا يملك صورة تحفزه إلى المستقبل، وبذا لم تتوافر له آليات التغيير البنيوي في هيكل المجتمع ومؤسساته والعلاقات بين أفراده وأدوار البشر، بحيث يعبر عن هذا كله «إبستيم» أو إطارٌ معرفيٌّ قيميٌّ جديد، وليست أزمتنا هي أزمة مخاض ميلادٍ جديد؛ ذلك لأننا مجتمع لا يعمل ولا يعيش عن وعي تناقضًا بين حاله وحال العصر، وهي أزمة لها تاريخٌ طويل.

(٤) عن نسق القيم والحقبة الراهنة

ينصبُّ الحديث دائمًا عن أزمة القيم على حقبة ما بعد ١٩٥٢م، والمقارنة بين عهدَين؛ ناصر وما بعده. ويسود اتهامٌ شامل لكل الحقبة، وإن تنوَّع المحتوى، وتباينت الشواهد، وينطوي الحديث أو الاتهام على معنًى ضمني، وهو أن حقبة ما بعد ١٩٥٢م، أفرزت سلبياتٍ غريبة على المجتمع المصري، وخلقت أزمة قيم، وهو ما يفيد ضمنًا المقارنة

بما قبل ١٩٥٢م، باعتبارها حقبة قيمٍ إيجابية، هي مصرية بالأصالة، ومتجسدة رؤية وسلوكًا بين المصريين جميعًا في الريف والمدينة.

بداية أقول إن الحديث هنا ينحرف إلى معنًى مُحدد للقيم، هو المعنى الأخلاقي الدارج، ولهذا تسود مقارنة بين ظاهر سلوكياتٍ أخلاقيةٍ عامة في المجتمع بين عهدَين، دون اعتبار للعلاقة بين القيم والتغيير الاجتماعي والخلفية التاريخية، والأمر رهن بعدد أصوات المنتفعين أو المتضررين ذاتيًّا، ولا ينصرف الحديث إلى نظرةٍ تحليليةٍ تاريخية لنسق القيم بوصفه تلخيصًا لحركة الفكر المجتمعي تاريخيًّا، ويحدد صورة المجتمع الآنية والمستقبلية وصورة الذات لنفسها ولموقعها في المجتمع وفي الكون، والوظيفة الوجودية للفرد والمجتمع معًا في اتساق، ومن ثَمَّ يحدد طبيعة التنظيم الاجتماعي على نحو يتفق مع خطواتٍ مرسومة وصولًا إلى الهدف، أعني نظرةً تحليليةً نقدية استجابة لاستراتيجية تنميةٍ قومية. وإذا ما نظرنا إلى منظومة الفكر والقيم بهذا المعنى فسوف يتغير النهج والمنهج، وتتغير النتائج التي نصل إليها وتتضح معالم التحديات أو المعوقات الموروثة والطارئة وسُبل حشد الطاقات.

الشائع، والذي قيل، إن حقبة ما بعد ١٩٥٢م، حقبة قهرٍ متصل، وهزائم متتالية، استبداد رأي، وسلطة فردية مطلقة، وتصفية جسدية أو معنوية للخصوم، وتدخل فاضح في شئون المؤسسات الدستورية، وواكب هذا انسحاب واغتراب ولا مبالاة، ثم تسيُّب وانحراف، الأمر كله رهن بإرادة زعيمٍ كاريزمي أو غير كاريزمي، وإنما هو السلطان له المشيئة، وفي كل هذه الظروف ساد الجانب العشوائي الطليق غير المنظم، وهو جانبٌ فردي غير عقلاني وطبعي. إنه مع كل هزيمة أو انتكاسة تكون ردة الناس أيسر وأسرع إلى التقليد؛ إلى الرصيد الذهني غير العقلاني الذي لم يحلَّ محله بديل من خلال تنشئة «ثورية».

وفي العهد التالي، أو المرحلة التالية من حقبة ١٩٥٢م، اقترن الثراء النفطي بموجة ثراء الانفتاح؛ ثراءٍ سفيه، وبات شعار محاربة الفساد أو الدعوة إلى العيش الشريف مثار استهجان أو غذاء دعاية للفقراء، وفي ظل هذه الظروف — حيث سقطت قيم، وسادت سياسة النهب وغياب العقل — أضحى الكفر بالدنيا هو الملاذ الوحيد للعاجزين المستضعفين، وساد قولٌ مأثور: إن مصر يحكم سلوكها شارعان: شارع الهرم وشارع الأزهر، ولا طريق للخلاص، ولم يبقَ أمام الناس غير ردةٍ أو تمردٍ عشوائيٍّ عنيف.

وحين يُمنى شعب بكل هذه الأمراض الفتَّاكة، فإنه يفقد بالتالي كل مكونات ومقومات الإرادة الجماعية وأسس قيام رأيٍ عام أو وعيٍ جماهيريٍّ شاملٍ هادف، ناهيك

عن وصفه بالاستنارة، وإذا كان البناء الاجتماعي لا يسمح للدوافع النفسية الكامنة والرؤى والطموحات بالتعبير عن نفسها في صورة عملٍ جماعي، يأخذ صورةً استراتيجيةً قومية للبناء الحضاري، وفق رؤيةٍ مستقبليةٍ أساسها الاقتناع الطوعي لفكرٍ حرٍّ متعدد. فإن هذه الدوافع والطموحات تفرض نفسها في صورةٍ أخرى قد تكون عدوانًا أو تدميرًا. أو تكون انتحارًا حضاريًّا يتمثل في ردة ثقافيةٍ هلاسية، وفرار من الواقع، وغلبة مظاهر التحلل الاجتماعي وانحلال الشخصية القومية، وهذا ما نراه سائدًا متمثلًا في:

(١) فقدان الإحساس بالأمان على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والفكري، في ظل سطوة الحكام المحليين والأجانب وتأكيد مشاعر الاغتراب.

(٢) الانفصال عن الرابطة التاريخية، وانقطاع صلة الحاضر بالماضي، أو تهاوي الجذور وفقدان الحس التاريخي الصادق والمستنير، الذي هو وليد فاعليةٍ حرةٍ نشطة مع الحاضر من أجل البناء. واقترنت هذه القطيعة بغلبة مشاعر اليأس وسيادة رؤيةٍ أسطورية لا عقلانيةٍ ومبتورة عن الماضي وتراثه، وسقط الإحساس بالمستقبل الواحد نحن صناعه بعقولنا وأيدينا.

(٣) ضعف وجدان التضامن الاجتماعي أو تهافت الشعور بالـ «نحن».

(٤) فقدان رأيٍ عامٍّ متماسكٍ واضح، وسيادة الأنانية على أساس المصلحة الفردية.

(٥) فقدان التوافق بين إعداد الفرد اجتماعيًّا وإمكاناته وبين مقتضيات تطور المجتمع أو التحديث.

(٦) سقوط القيم الأخلاقية والاجتماعية والفكرية وشيوع مناخ يؤكد هذا الفشل ويغرس اليأس والإحباط.

(٧) سيادة النزعات اللاعقلانية وسيطرة أحلام اليقظة والتشرذم والقلق والاستسلام لتهويماتٍ وجدانية.

(٨) فقدان الهدف والافتقار إلى الوسيلة؛ أي مجتمع بلا غاية ولا وسيلةٍ اجتماعية.

قيل كل هذا عن مسئولية حقبة ما بعد ١٩٥٢م عن انهيار «القيم». وتجاوز الحديث عند بعضهم إلى حد إنكار كل إنجازاتٍ إيجابية في الفترة الناصرية، والتي تمثَّلت في إحداث تغيراتٍ جذرية في هياكل الإنتاج والبنية الاقتصادية، ومجانية التعليم، وتغيير العلاقات الاجتماعية في الريف عن طريق الإصلاح الزراعي والانحياز اقتصاديًّا للفقراء، وإحياء أدبيات الشعب، والنهوض بالثقافة بمعناها الضيق المحدود، لا بمعناها

الاجتماعي، وإن كان هذا جاء بتوجيهاتٍ علوية وجهودٍ نخبوية وليس من خلال آليات تطور المجتمع التي كانت تقتضي ثورةً ثقافيةً اجتماعيةً شاملة.

وأسهم النفط العربي بدورٍ سلبيٍّ كبير، دفع المصري إلى بالوعة الاستهلاك الترفي، وإلى ترسيخ قيم النزوع الفردي للخلاص وأحلام الثراء وتجاوز الماضي الاقتصادي الذي ذاق معه طعم الذل والهوان، وأقول مرةً أخرى الماضي الاقتصادي، وليس أبدًا الإفادة بذلك لتعويض هوة التخلف الفكري أو الثقافي أو الحضاري بعامة. وقامت نظم حكم نفطية بدورٍ واعٍ في هذا السبيل لتحقيق أغراضٍ سياسية لها بالاشتراك أو التوافق مع قوًى كبرى ذات هيمنة، وعانت مصر غزوًا ثقافيًّا حقيقيًّا من بعض هذه القوى التي سعت في طريق الغواية والإغراء إلى فرض قيمها هي على بلادنا، وليس خافيًا أن دولة مثل السعودية وجدت في ثروتها النفطية عونًا لها لتحقيق حلمٍ وهمي، تجاوز إمكاناتها البشرية والحضارية على مدى تاريخٍ طويل، وظنَّت أنها بثروات النفط أو الإسلام–دولار قادرة على أن تتحول إلى ما يُشبه فاتيكان العالم الإسلامي، وتكون مكة هي — بلغة الراحل عبد الرحمن الكواكبي — أم القرى ومركز استقطاب رجال العلم والفكر والدعوة، وتحديد توجههم ووجهة نشاطهم. واحتدم الصراع والسباق على هذا الهدف بين الرياض وطهران، عقب سقوط شاه إيران واعتلاء جماعة الخوميني للسلطة؛ لمن السلطة الروحية على المسلمين؟ وسارع ملك السعودية بتلقيب نفسه خادم الحرمين، وشهدت السنوات صراعًا دمويًّا، واستنفد هذا الصراع بأشكاله المختلفة طاقة التحوُّل الاستراتيجي الوطني والتنموي للشعوب في ظل غيبة رؤيةٍ مستقبلية وغيبوبة عن مقومات النهضة العلمية والتكنولوجية، وترسيخ السلفية أو الأصولية، واقتلاع جذور الحس التاريخي القومي الصادق، على نحو ما نشهد أثر ذلك في مصر، باسم تأكيد التراث الروحي الذي هو في الحقيقة تسلط نسقٍ فكري وقيميٍّ سلفي دفع بالشعوب العربية جميعها إلى متاهة وضياع، وباتت فريسةً سهلة لقوى التسلط السياسي والاقتصادي في الداخل، وقوى الهيمنة في الخارج، وانحصر هدف الكافة، كأفراد لا كمجتمع، بعد أن تهرأت رابطة التضامن الاجتماعي، في إنجاز قيمةٍ أساسية غير حضارية هي انتفاخ الجيوب، وامتلاء البطون، وفراغ العقول، ثم أنا وبعدي الطوفان، ولي الآخرة! وانتشرت أدبيات عالم الآخرة على حساب أدبيات الدنيا.

يُضاف إلى هذا الدور السلبي للثقافة العالمية المهيمنة التي تقتحم علينا حياتنا الوجدانية والفكرية، وتؤثر في نظرتنا إلى الحياة وفي القيم السائدة. وإن تعرض مصر

لمؤثراتٍ ثقافية وحضاريةٍ خارجية ليس بالأمر الجديد؛ فهي بحكم موقعها وموضعها في مهب رياح القارات المختلفة، ولكن المحصلة تختلف حين يُعزز الموقعَ والموضعَ دورٌ نشطٌ، فيكون هبوب هذه الرياح فرصة تلاقحٍ ثقافي وتخصيبٍ مثمر تعيده مصر إلى بلاد الجوار ثمارًا حضاريةً جديدة ومتجددة، أعني أن المحصلة تختلف باختلاف حال مصر، حين تكون في قوة عافيتها حضاريًّا ذات منعة وحصانة؛ فإنها هنا تتفاعل من موقع القوة، أخذًا وعطاءً، أو على النقيض من ذلك.

والآن في عصر التطور العلمي والتكنولوجي وانهيار الحدود، يعيش الإنسان المصري حالة من غسيل المخ، علاوة على ما يُمكن أن نُسميه ثقافة التجهيل الآتية من الشرق غازية من بلاد النفط باسم الدين، إذ هو أيضًا عرضة لمهب رياح ثقافةٍ عالميةٍ مهيمنة، لها خططها ومشروعاتها وبريقها، وهذا خطر تواجهه أمم العالم، والأمر رهن بقدر ما يتمتع كيان الأمة من مناعة ليس ركيزته انغلاقًا باسم الحفاظ على الهوية، ركيزته فاعليةٌ إنتاجيةٌ نشطة تتسق مع روح العصر.

وأريد أن أمايز هنا بين ثقافة الكوكاكولا والهامبورجر؛ أعني الثقافة الأمريكية المعبرة عن نظرةٍ أمريكيةٍ سياسيةٍ اقتصادية إلى العالم لتحقيق حلمٍ أمريكي في الهيمنة من خلال التحكم في سلوك الأفراد، وبين ثقافة وقيم عصر الصناعة وما بعد التصنيع، التي هي ثقافة وقيم حقبةٍ حضاريةٍ إنسانيةٍ جديدةٍ متطورة؛ الأولى تُعيد صياغة الإنسان ليكون سلس القياد والانقياد لصالح أمةٍ أخرى، وتنزعه من انتمائه، وتعمق لديه الشعور بالدونية والنهج الاستهلاكي؛ والثانية ثقافةٌ تؤكد نظرةً كونية، وإطارًا معرفيًّا وقيميًّا جديدًا يتجاوز إطارًا حضاريًّا سابقًا، ومحورها تمجيد قيمة العقل والإنسان، وركيزتها أرض الوطن، في إطار من التضافر العالمي.

(٥) البحث عن الجذور

في محاولة للوصول إلى الجذور والتاريخ نسأل: لماذا رد الفعل السلوكي من جانبنا هو التلقي السلبي وليس التحدي؟ لماذا لا نشعر بالحافز إلى تعبئة طاقاتنا في سباق الماراثون الحضاري لنكون سبَّاقين أو مساهمين في اعتزازٍ تاريخي ووعيٍ عقلاني بمظاهر وأسباب طفراتنا وكبواتنا الحضارية على مدى آلاف السنين ودون اجتزاء، ولكنَّنا نتلقى في لا مبالاة أي طعن فينا وفي تاريخنا؟ فما قبل دخول العرب غازين إلى مصر، حقبةٌ فرعونيةٌ منبوذة، وتاريخنا يبدأ من على أرضٍ غير أرضنا، هي شبه الجزيرة، وما قبل الإسلام

جاهليةٌ مطموسة، رؤيةٌ تاريخيةٌ زائفة تأسيسًا على نسقٍ معرفيٍّ قيمي لا يتفق وقواعد المنهج العلمي، بينما من أولى القيم الانتماء والمواطنة والاعتزاز بالتاريخ وموضوعية البحث والنظر. لماذا هذا السلوك والخوف يستبد بنا مذعورين؟ ونقنع بالاستهلاك في مذلةٍ فكرية وضحالةٍ عقلية، والقيمة كل القيمة في المال والترف والاستهلاك والمتع الحسية، وليس في الفعل المنتج أو العقل المفكر الناقد المبدع، وعلى الرغم من هذا، ودون إدراك لجوهر التناقض، نلعن عالم الدنيا وعيوننا على عالم آخر.

نعم، العالم الأول يضع سياسته، كل دولة بطريقتها على أساس استغلالنا، ويسعى هذا العالم إلى ترسيخ قيم الاستهلاك والتبعية، وغرس مشاعر الدونية وفاءً لمصالحه. وهذا منطق الصراع، ولكن لماذا لا يستفزنا هذا حضاريًّا لنملك أسباب المنعة والقوة كأسبابٍ ماديةٍ دنيوية؟ لماذا نقنع بحياة الريع أو حياة المنحة والقرض، الذي لا نملك إمكانية سداده، ولا تحفزنا حمية حياة الأنداد؟ ثم نبتهج ونقول إن الله سخر لنا الغرب ننعم بإبداعاته التكنولوجية، دون أن ننزع إلى المباراة.

وإذا كنَّا نلوم النفط، نسأل لماذا اندفع المصري فردًا لا خبيرًا ممثلًا لأمةٍ عريقة الحضارة، وانحلَّت عنه كل روابط الانتماء الاجتماعي نحو هذا النمط السلوكي الاستهلاكي؟ ترى ما هو مخزونه الذهني من قيم وفكر حدَّد نمط سلوكه حين اندفع إلى بلدان النفط وحين عاد ثريًّا؟ وما هو تاريخ هذا المخزون الثقافي؟ هل يرجع إلى ما بعد الخمسينيات؟ كيف ينفق ماله، وأوجه الإنفاق تعبير عن قيم وتاريخ حالة؟ وهل اتجه المصري، بل والعربي بعامة، بعد ثراء إلى إشباع عقله ووجدانه بفكرٍ جديد وجمالياتٍ راقيةٍ عصرية تنهض به عقلًا ووجدانًا وأمة؟

وفي ضوء هذه الأسئلة، والاتهام المنصبِّ حصرًا على ما بعد ١٩٥٢م، ألسنا نتعسف إذا قلنا إن البنية الثقافية الاجتماعية، ومن ثم الإنسان فكرًا وقيمًا وسلوكًا ونظرة إلى الكون والحياة، يُمكن أن يتغير كل هذا من النقيض إلى النقيض خلال عقدين دون مقاومة؟ بضعة عقود تُغير ثوابت القيم أو الرؤية الحضارية التي امتدَّت عشرات القرون، وهي ثوابت بحكم ثبات الظروف والأوضاع رغم تخلفها.

يتخذ تفكيري سبيلًا شططًا، إذ أقول إن الأمر على غير ما هو شائع، إن النسق الفكري القيمي، وهو إطارٌ حضاري، بمعنى أنه رهن بحقبةٍ حضارية، لم يشهد تغيرًا على مدى عشرات القرون، وأعود لأحدد أن ما أعنيه بنسق القيم هنا التلخيص المجمل لحركة الفكر المجتمعي تاريخيًّا، أي نشاط المجتمع بوصفه مصدر القيم والمعارف،

وليس أي مصدرٍ مفارق، ومن ثم يكون النسق تجسيدًا لرؤية المجتمع إلى الكون الأصغر والأكبر. ونعبر عن هذا بقولنا البنية الفكرية التي تشمل المسلَّمات والفرضيات الضمنية التي تتحكم في ممارسة الفكر والسلوك، وبذا يكون الفكر والسلوك موقفًا أيضًا له خصوصياته، ويُمثل هذا النسق رصيدًا رمزيًّا مرجعيًّا يصوغ نهج استجابات المجتمع ممثلًا في أفراده إزاء المثيرات المختلفة خارجية وداخلية، وبهذا يعبر عمَّا يوصف بالشخصية القومية، ويملك هذا النسق حق الفيتو أو الاعتراض على العقل وإنجازاته المعرفية أو مجال النشاط الفكري، بل وصياغة أبنية اللغة الأم، ومن هنا فإن الظواهر والأحداث، التي تجري في الطبيعة والمجتمع وفي حياة الفرد، لا ندركها فقط من خلال المعرفة المنطقية، ولكنَّها أيضًا تمرُّ عبر موقف الإنسان من العالم الذي يعد لها ويغيرها، بل وقد يحجب المعرفة المنطقية لعدم تلاؤمها مع نسق القيم صاحب السيادة، وتظل له السيادة في تزمُّتٍ ما لم يتغير في استجابة لمقتضيات النشاط الإبداعي للمجتمع والوعي العقلاني والتأويل النقدي.

لهذا فإن نسق القيم هو دائمًا، وفي حالة المجتمع الفعال المتغير، في علاقة جدلية مع الواقع المتغير، وتتمثل هذه العلاقة الجدلية في صورة تناقضٍ حافز إلى الحركة، وقد يصل التناقض إلى حد التطاحن، إن هذا النسق إذ يُشكل الرصيد الرمزي يغدو في تفاعل مع الرصيد المادي المتمثل في فاعلية الإنسان مع واقعه المحيط، متجسدًا في صورة إنجازاتٍ إنتاجيةٍ مادية أو علوم وتكنولوجيا، وتكون الحاكمية لهذا التفاعل العقل النقدي، ولهذا يكون نسق القيم نسقًا حضاريًّا، أعني معبرًا عن مستوًى حضاري، وعن حالة المجتمع ما بين ركود وجمود، أو فاعلية وتغير وإبداع. وحين تصل العلاقة بين نسق الفكر والقيم، وبين متطلبات الواقع إلى مرحلة التطاحن، يتعذر على المجتمع المنتج المبدع أن يستمر في إنتاجه وإبداعه بدون تحوُّلٍ جذري في هذا النسق، وما يلزم عن هذا من تحوُّلات في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات والرؤى، وبذا يكون التحوُّل إيذانًا بميلاد حقبةٍ حضارية تجاوزت الواقع القديم أو التقليد، ولهذا تمثل دائمًا فترة التحوُّل مخاضًا أليمًا بين التراث المعيش في صيغته التي استقرت زمنًا، وبين تأويلٍ جديد لهذا التراث، ورؤية جديدة للعالم والإنسان في نسقٍ جديد للقيم والفكر. وإن تغير نسق القيم والفكر يعني تحوُّلًا حضاريًّا: الانتقال من حقبةٍ حضارية إلى أخرى، بفعل آليات التغيير الاجتماعي والاستجابة لها؛ ومن هنا أزعم أن نسق القيم والفكر في مصر، من حيث المنظور التاريخي لم يتغير. وإن كان هذا الزعم لا ينفي تبادل المواقع بين قيمٍ أخلاقيةٍ

سالبة وموجبة كلاهما موجود كامن، يطفو أيهما على السطح وفقًا للظروف، وأهمها طبيعة السلطة ومدى سطوة اليد الحاكمة وتوجهاتها، ولكنَّه يظل تحولًا على السطح، وليس تحولًا ثوريًّا شاملًا لبنية المجتمع والفكر.

وإذ أقول تحولًا حضاريًّا فإنما أعني بالحضارة جماع إنجازاتٍ مادية وروحية يحققها المجتمع وترتقي به إلى مرحلةٍ أخرى، إثر انتصاره على تحديات عاقت حركته وهدَّدت بنيته وتجاوزت إمكانات إطاره المعرفي القيمي السابق إثر تغير في آليات يوجب هذا التحوُّل، وتتجسَّد هذه الإنجازات في الإنسان؛ إذ هو دائمًا الهدف وإن اختلف أو تدرج مستوى التحول، أعني أن الإنسان ينتقل من مرحلة إلى أخرى من حيث العلاقات والدور الاجتماعيان، ويجد هذا التحول تعبيرًا له في الرصيد الرمزي والمادي للمجتمع؛ العلوم والتكنولوجيا واللغة والفنون والاقتصاد والتعليم وعلاقة الإنسان بالطبيعة. ومن ثم يتغير «الإبستيم» أو المنظومة المعرفية القيمية إلى منظومة أو نسقٍ جديد يفي بمقتضيات التحول من عصر إلى عصر يُميز تاريخ المجتمع في تطوره الحضاري، ويكسبه خصوصيته. والمعيار هنا التحولات الداخلية في المجتمع، وليس ما يحدث فرضًا وقسرًا من سلطةٍ علوية، وهذا هو ما لم يتحقق في مصر في أي عصر من العصور بعد سقوط الحضارة المصرية، أي منذ الغزو الفارسي، وما تلاه من غزوات حتى العصر الحديث.

(٦) أيَّ مصر تعني وأي مصريين؟

واستطرادًا أقول إن ثمة سؤالًا يلحُّ عليَّ كثيرًا عند الحديث عن تغير نسق الفكر والقيم بمعناه الحضاري في مصر من منظورٍ تاريخي: أيَّ مصر نعني وأي مصريين؟ خاصة حين نقرأ كتبًا مثل المقريزي وابن إياس والجبرتي وغيرهم، ويأتي ذكر المصرلية والزعر والحرافيش.

ويأتي هذا التساؤل ضرورة لأن الحديث عن نسق القيم في التاريخ يوجب مع النظرة التحليلية لهذا النسق تناول المصادر والمؤثرات ومنها التراث على امتداده وتنوعه منذ مصر القديمة: الاجتماعي والسياسي والروحي بمعناه العام، والظروف التي تعاقبت على المصريين وأثرت في ثقافتهم؛ الفكر والقيم والوجدان، ومن ثَمَّ السلوك وميكانيزم التعامل فيما بين الأفراد ومع السلطة ومع الوافد الغازي.

أعني بمصر والمصريين الأرض السوداء والفلاح الذي اعتاد منذ قديم أن يطبع على فوديه صورة طائر، هو حورس حامي حمى المستضعفين، وإن غاب عنه المدلول، ونعته الغزاة بأسوأ وأحطِّ النعوت، فهذا الفلاح هو الكتلة الأساسية الممثلة لمصر، وهو الذي ملأ سلة الرومان وأطعم جيوش العرب وخيلهم، واقتات على جهده المماليك والأتراك من بعدهم، هو القوة العاملة المنتجة، وأي تغيير لا يطوله لا يغير من مصر شيئًا.

ومن هنا أزعم أن مصر والمصريين، بهذا المعنى، عاشوا منذ سقوط الحضارة المصرية القديمة على أيدي الفرس في معزلٍ عنصري «أبارتهيد». لم يعد للمصريين منذ ذلك التاريخ تحت سطوة الغزاة شأن في إدارة شئون بلادهم أو فاعلية في بناء مجتمعهم، أو اختيار لصورة مستقبل حياتهم، أو قضية قومية تجمع بينهم، يشحذون لها طاقتهم يدافعون عنها، أو وسيلة لتجميع خبراتهم الاجتماعية في اتجاه البلورة والتطوير في ضوء مصالح مشتركة مشروعة. تعاقب الغزاة الطامعون في خير مصر موقعًا وإنتاجًا، لهم الإدارة والسلطة وعلى المصريين الطاعة والفلاحة، جحافل تتابعت تحمل في وجدانها ثقافتها، ليس وجدانًا مصريًّا عن يقين وإن تمصَّر بعد ذلك، الجميع يسخرون من الفلاح ويُسَخِّرونه، هو الأدنى، وهو رب الفأس وعماد الإنتاج، وعرف الذل والمذلة تحت نير الاستبداد والطغيان والغربة على أرضه ومحاولات طمس ذاتيته في معزله العنصري.

نحن بحاجة إلى أن نستكشف، ومن زاوية تاريخية وسوسيولوجية ونفسية وأخلاقية ومعرفية، حقيقة العلاقة الجدلية بين صورة الذات، نشأةً وتطورًا، وبين تصور الآخر، أعني صورة الذات لدى صاحبها (المصري) وصورته لدى الآخر، وهو صاحب السلطان، وما هي الآثار العملية المترتبة على ذلك، وكلتا الصورتين بهما خطابٌ سياسي وثقافيٌّ متبادل بين طرفَين غير متكافئَين، تُرى ما الذي وعاه المصري في معزله العنصري، وحدد من خلاله هويته الذاتية، وقد غابت عنه، وغُيِّب عنها أيضًا، في جميع الأحوال، صورة المجتمع في وحدةٍ متكاملة تاريخًا ومكانًا؟

ويُمكن القول: كان هناك بالفعل، في الممارسة العملية، نوعٌ من المحورية العرقية تحكم سلوك وتوجهات أصحاب السلطان الذين عاشوا في قطائعهم أو مدنهم: مصريٌّ فلاح في ناحية على الدوام، وروماني أو عربي أو تركي أو مملوكي في ناحيةٍ أخرى، إلَّا إذا سقط عن السلطة تحت سنابك خيل خصم له واضطر إلى الفرار. وكان المصري على الدوام، ومن منطق المذلة، إذ ما شاء التقرب زلفى فإن ضريبة الاقتراب أن يتنكر للعرق المصري، ويشارك في السخرية منه ولعنة الشعب. إنه لا يستطيع أن يحتمي بتاريخه

ولا أرومته ولا بنفسه ولا ببني شعبه ولا بحضارته السابقة؛ فإمَّا أن يُشارك التنكر لها والنكير بها وينسلخ عن ذاته التاريخية ليبدأ طريق الصعود الفردي متوحدًا مع الخصم، وإمَّا أن يلزم الصمت الذليل ليبقى حيث هو.

امتلأ القلب بالخوف من السلطان الأجنبي ورموزه، وشاعت ثقافة الخوف يغتذي عليها المصري منذ طفولته، وبات الخوف أكبر خصم وأخطر عدو حالٍّ فينا يُقوِّض كل محاولات النهوض، واستنهاض الهمم لبناء أمة، أول شرط له اكتشاف أسباب هذا الخوف واستئصاله، وامتد غرس الخوف وضرب بجذوره؛ أصبحنا نخاف الحقيقة، نخاف من ذكر تاريخنا، ناهيك عن الاعتزاز به، نخاف تأكيد الرابطة المشتركة، نخاف الإفصاح عمَّا في ضمائرنا، الخوف دائمًا ومن كل شيء، والأمان في التوحد مع الغاصب الغالب المتسلط، بينما معرفة الحقيقة، والجرأة من أجلها أو قيم الخلاص.

الخوف أداة الغاصب لاستمرار الهيمنة، والخوف أداة المصري للسلامة، مفارقةٌ قاتلة للنفس، ومن ثَمَّ فإن تحدي الخوف أول شروط التحرر، وأول شروط المعرفة الصحيحة، وأول شروط حب الحقيقة والبحث عنها، وأول شروط الوعي الصادق بالذات، وأول شروط النهضة. النهضة المستنيرة القائمة على المواجهة، مواجهة للنفس والتاريخ والتقليد الزائف والواقع؛ إذ لا سبيل إلى ذلك مع الخوف.

وابتدع المصري في سبيل بقائه حيلة تعبر عن قيمةٍ أساسية ألا وهي التوحد مع السلطة أو الخصم، حياة ذات وجهَين، وتزخر أدبيات الشعب بالحكم والأمثال المعبرة عن قيمة هذا النهج حماية ووقاية، والتوحد مع الخصم دون إيمان به هو جذر الفهلوة أو الشخصية الفهلوية في مصر. حيلة أو آلية لتحقيق المآرب؛ تغير في الظاهر دون الجوهر، والمصري في هذا هو المنفيُّ الفعال، المكبوت قهرًا، يتحيَّن فرصة لينطلق يعوض الحرمان، والمعوَّل هنا على نوع ونطاق الثورة الثقافية الاجتماعية الشاملة التي تحدد له السلوك والمسالك.

(٧) مصر في معزلٍ عنصري

ظلَّ المصريون في هذا المعزل العنصري قسرًا، وهو معزلٌ حضاري يفرز السلبيات من القيم الحضارية الموروثة، وتفضي إلى تحلل عوامل التضامن. مصر بغير جيش منذ أن انحلَّ جيشها على أيدي الفرس، أي من غير قضيةٍ قومية تذود عنها، أي بغير إرادة. وظلَّت كذلك مع تعاقب الغزاة، هي في ذمتهم أو تحت حمايتهم، تطعمهم ولهم عليها

حق الدفاع ضد غزاةٍ آخرين طامعين في الفريسة. شعب مصر منتج، نعم، ولكن إنتاج أفراد لا مجتمع؛ أفرادٌ أسرى عليهم سداد التزامات الجباة، كلٌّ يعمل وهمُّه الأول والأخير أن يدفع عن نفسه غائلة حاميه، وأطماع مَنْ هو في ذمته. الرجال والخيل وقبائلُ وافدةٌ طامعة أو جائعة، ثم جزية إلى روما أو لغيرها من بعدها من بلدان الميتروبوليتان مقر السيادة، وإن عجزت طاقته عن الوفاء فرَّ هاربًا إلى الصحراء. إنتاج هو على أحسن الفروض حق الغير وللإشباع البيولوجي عند أدنى حدود الكفاف. وليس الإنتاج هنا نشاطًا اجتماعيًّا ينطوي على قدر من حرية الفعل والأداء والمشاركة ليصبَّ في تيار خبرةٍ عامة تطرح المشكلات وتحفز إلى التطوير والارتقاء.

وإذا كان الإنتاج كنشاطٍ مجتمعي هو مصدر القيم والمعارف، فإن الإنتاج آليةٌ ذات محتوًى وشكل وعلاقات داخل النسق وعلاقات بأبنيةٍ خارجه، وهذه جميعها تتضافر لتضفي على المنتج الثقافي طابعًا مميزًا لهذه الخصوصية. ولنا أن نتخيل نوع الإطار الثقافي الذي يفرزه مثل هذا الوضع العبودي للإنتاج، المجتمع شظايا، نثار من أفرادٍ غرباء على أرض — قيل إنها بلدهم — وهو على يقين من أن لا ناقة فيها ولا جمل، الوعي بالمكان لا يتجاوز حدود المعيش، والوعي بالزمان ليس تاريخًا، بل نهار الكدح إلى أن يلفَّه الظلام، ويكون له مع الظلام غناء أشبه بالأنين كأنما يبثه في وجل سرًّا لا يريد أن يفضح ستره. كل فرد همه الخلاص، لا خلاص أمته التي غاب تاريخها وغابت حدودها عن وعيه، بل خلاصه هو كفرد قبل أهله وبنيه، فماذا نتوقع أن تكون ثقافته التي تصوغ صورة العالم من حوله وصورة الإنسان؛ الإنسان الموقف والإرادة والأمل. خير الثقافات أسطورة تمنحه العزاء والخلاص المرجأ إلى حين، وآليات مؤقتة، تهيئ فرص الإفلات من شرور القادمين والحاكمين.

وأسهم هذا الوضع في شيوع السلبية واللامبالاة، ومع سطوة البيروقراطية خادمة السلطة شاعت الرشوة والمحسوبية والفساد ومشاعر اللاانتماء. ولنا أن نتأمل تجربة نعرفها جميعًا في مجال علم نفس سلوك الحيوان؛ جرذان جائعة كلما أقدمت على الطعام الموجود أمامها أصابتها صدمةٌ كهربائية تتراجع على إثرها، ومع تكرار التجربة وشدة وطأة الجوع انتحت الكثرة الغالبة جانبًا في استكانةٍ ذليلة ترى الطعام ولا تقربه، إلَّا قلة اهتاجت واندفعت وكأنها تؤثر الطعام أو الموت. وهذه صورةٌ مجازية ومأساوية يُمكن أن تنطبق مع التأويل على المجتمعات التي تُعاني الإذلال والاستبداد والغربة على أرض الوطن، فإمَّا أن تهرب إلى تخييلاتٍ وهمية تقيها مآل الانتحار، أو تنتظر الفرج وانتقام القدر، أو تسعى إلى حيلة التوحد مع العدو ومسايرة حياة الزيف.

(٨) أسطورة المستبد العادل

ولا أزعم أن بداية مصر الحديثة، أي التحوُّل الحضاري، ومن ثم نسق القيم والفكر، ترجع إلى محمد علي، وإنما الفائدة التي عادت على مصر جاءت بالتبعية أو نتيجةً ثانوية في البدء لم يقصد إليها محمد علي، أعني أنه لم يكن محط أطماعه إيقاظ مصر والنهوض بإنسانها وتاريخها وإنما حرَّكته مآربُ أخرى، ولكن أطماعه وخصومته مع كل القوى الأخرى، اضطرته إلى أن يعبئ جيشه من الفلاحين. وهكذا انكسر جدار المعزل العنصري لأول مرة في التاريخ، ومن هذا الجيش خرج أحمد عرابي، أول ضابطٍ مصري منذ احتلال الفرس يُعلن أن قضيته هي مصر الفلاح، وبرزت بفضل الجهود المبذولة للجيش قياداتٌ مصريةٌ ثقافيةٌ مدنية كانت بداية التيار الوطني الذي بشَّر بتحولاتٍ حضاريةٍ جديدةٍ واعية استهدفت تغيير منظومة القيم بمعناها الواسع في الثقافة والتعليم والمواطنة والعقل والإنسان العام والمرأة ... إلخ، وهو تيار ليس للسلطة فيه فضل المبادأة أو التطوير.

وحسب هذا التصور، نقول إن بداية التغيير جسَّدها هذا التيار الذي مُني بالنكسات، ثم كان التغيير من السلطة مع ١٩٥٢م، وهذه السلطة والقوى الوطنية المدنية جميعهم ثمرة آلام المخاض لحركة النهوض المصرية. وهكذا كان الإصلاح الزراعي تحولًا ثوريًّا بامتياز أُطلق الفلاح من إساره، وأطلق معه غرائزه المكبوتة، وإن ظلَّ عاطلًا دون تثقيفٍ ثوري. وكانت جهود التصنيع تحولًا ثوريًّا بامتياز في محاولة لإعادة تشكيل الهيكل الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية، وأضحى التعليم مجانًا وإن ضلَّ المسئولون النهج السديد، فلم يكن المحتوى ليحقق الإنسان المنشود، لحقبةٍ حضاريةٍ جديدة، ووعيٍ تاريخيٍّ نهضوي، وقيمٍ ثورية للتغيير، وجاءت هذه الإنجازات، وإن كانت مبتورة من حيث المحتوى الثوري الثقافي، وسط مناخٍ محلي وإقليمي وعالميٍّ معاكس.

وصحيح أيضًا أن قائد هذه الإنجازات جمع في شخصه طموحاتٍ إيجابية وقيمًا سلبية هي بعض تراث الأمة نشاركه فيه جميعًا، وإن شددنا عليه النكير ورفضناه عقلًا، وما أحوج هذا الإرث الثقافي إلى دراسة نقدية تحليلية! وأول هذه العيوب التسلط الاستبدادي والفردية، وصحيح كذلك أن التغيير لم يكن شعبيًّا، أي لم يرتكز على قاعدةٍ شعبيةٍ منظمةٍ تحميه، وربما عدم ثقة في قدرات الشعب، وإنما إرادة فرد، وإن أخطأنا القياس هنا، إذ نقارن جميعًا، المثقفين النظريين وحدهم وهم دعاة نظام نخبة، بين ما استقر في الغرب بعد صراعات امتدت بضعة قرون، وبين ما كان ينبغي حسب تصورٍ

نظريٍّ خالص، إنجازه في مصر على مدى عقدَين اثنين دون اعتبار لأثقال التاريخ، وعامل الزمن اللازم لاكتمال آليات تغيير واقع الحياة، ومن ثم اللازم لنضج كل تجربة تستهدف التحوُّل الثوري في فكر وقيم وعلاقات وهيكل المجتمع، ولكنِّي أقول أيضًا إن الاستبداد الفردي للحاكم آنذاك هو امتداد لتراثٍ ثقافي ولإطارٍ فكريٍّ قيمي يسود أذهاننا، حيث نؤمن بأن العاجز من لا يستبد، وحيث الأمة اعتادت أن توكل الأمر للسلطان يدبره كيف يشاء، بل وصل الأمر بنا إلى أن بعضًا من دعاة الصحوة والنهضة الحديثة، ومن هؤلاء الشيخ محمد عبده، تصوَّر أن المثل الأعلى للحاكم الذي تنشده مصر لخلاصها هو المستبد العادل، وكأن العدل والاستبداد يُمكن أن يجتمعا معًا.

نعم، كان المطلوب والمأمول ثورةً شاملة تتجاوز حدود الرصيد المادي إلى رصيدنا الرمزي، أعني إلى ثقافتنا وتراثنا وتغير من الإطار الفكري للإنسان، وتسمو بمكانة الإنسان، وفقًا لمقتضيات ثورة الحضارة الصناعية. ولكن محاولة التغيير فصلت عن خطأ، ما بين التغيير المادي وبين التغيير الثوري الثقافي أو الروحي، وهذا خطأ شارك فيه غالبية — وربما جميع — دعاة النهضة في العصر الحديث في العالم العربي؛ إذ التمسوا النهضة في إطارٍ مرجعيٍّ ثقافي راكد أو جامد، واقتصرت الدعوة إلى تغيير هياكل المجتمع دون تغيير ثقافته، ثم إن كل القيم السلبية التي تفجرت فجأة طاغية تملأ الساحة هي قيم فرضتها ظروف وعصور انهيارٍ حضاريٍّ طويل الأمد، وقسرٍ استبدادي، وسخرة وإذلال طال عهدها، وظلَّت كامنة لا خاملة بفعل قبضة السلطة تتحين الفرصة، وما أخطر المكبوت حين ينطلق من عقاله دون لجامٍ ثقافيٍّ عقلانيٍّ طوعي يُحدد قنواته لإشباع حاجة الفرد والمجتمع في تلاحم! وما أحوجنا أيضًا إلى دراسة سوسيولوجيا وسيكولوجيا عصور الانحطاط وآثارها على الإنسان! ذلك لأن الإنسان لا يرى الأحداث من حوله ولا يتعامل معها بوحي من عقل أو منطق، بل بتوجيه من نسق القيم والمعارف، التي رسخته في ذهنه ووجدانه التنشئة الاجتماعية.

(٩) القيم وعصور الانحطاط

إن القيم الروحية والفكرية والثقافية والمادية التي تراكمت عبر قرون الانحطاط لا تزال باقيةً حيَّة، تفرض نفسها على كل جهدٍ للتحديث، وتؤثِّر بالسلب على جميع جوانب حياة المجتمع وتعوق مسيرته. وإذا كان بحثُنا عن تاريخية نسق القِيم، والفكر هدفه الحقيقي هو التغيير واكتشاف بيت الداء فينا على مدى القرون، فإنني أقول من الخطر على

النهضة، وهو أمر نشترك فيه مع بلدان العالم الثالث، أن نصبَّ اهتمامنا وانتقادنا على بحث آثار الاستعمار الغربيِّ في العصر الحديث وحدَه، أو أن نحصُر دراستنا في إطار ظواهر معاصرة نعانيها، ولا ننظر نظرًا تاريخيًّا نقديًّا محققًا إلى العوامل التاريخية والاجتماعية والفكرية التي تنتمي إلى تُراثنا السَّابق على الاستعمار الغربي، وهي عوامل فرضت هي الأخرى، عراقيل داخليَّة على حياتنا الثقافية ووجداننا القومي؛ عراقيل معرفية وروحية أو قيمية جعلَتْنا مقيَّدين، والمعول هنا على الإنسان المصري كيف كان يعيش؟ وماذا ولماذا ينتج؟ وفي أي سياقٍ، والتزام بأي نسق فكري قيمي؟ وطبيعة نظام الحكم ومصريته، وليس مناط الأمر عنوانًا أو قناعًا أيديولوجيًّا مَهْما تخفى وراء مبررات وجدانية، ولكن المهم فعاليته؛ هل كان قوة تحرير وتوحيد وتطوير للإنسان المصري تحديدًا، أم ابتغى دعاته وجهًا آخر؟ وكل نظام غازٍ ادَّعى أنه قوة تحرير هو ادعاء باطل؛ إذ لا يأتي التحرير والبعث القومي من خارج.[١] ولعل هذا هو السبب في أن زعماء الإصلاح والنهضة عمدوا دائمًا بدافعٍ من الخوف إلى الفصل بين الجانب المادي والجانب الروحي في عملية النهوض بالأمة بهدف مواكبة العصر، وأفضى هذا الجمود والتجميد للتراث الروحي إلى تعثُّر النهضة وتيسير الردة.

لذا فإنه إلى جانب تاريخ مصر السياسي الاجتماعي الاقتصادي يتعين الإشارة إلى التراث الروحي، أعني الثقافي، بمعناه العام الحاكم للسلوك، والذي يمثل غِذاء لعملية

---

[١] يدعونا هذا إلى نفصِّل ونمايز بين رسالة، أي رسالة، يحملها غازٍ يبرر بها غزوه، وبين الغازي نفسه، من حيث هو إنسان، أعني من حيث هو أداة وحامل ثقافة وتاريخ وصاحب مصلحة أو أطماع، وله انحيازاته وولاؤه إلى خارج، وليس نبتًا مصريًّا — قبل استيطانه — ثم إنه ليس فردًا، بل جحافل جيوش متعاقبة وحشود بشرية متوالية، أتوا لهم السيادة والسطوة استوطنوا في استعلاء، واستخدموا المصريين في إطار العزلة أو التمييز.

هنا ينقلب الميزان وتتغير الرؤية وينعكس الحكم، ليس ضد الرسالة من حيث هي نص مجمل لتعاليم، بل ضد حامليها من حيث هم قوة متمايزة، وشواهد التاريخ في هذا كثيرة، ويكفي أن نسأل، على سبيل التوضيح، لكي نُدرك الفارق، وحتى لا يظن أحد أننا نهدف إلى الطعن في محتوى رسالةٍ وافدة باسم الدين أو التحرير والتنوير، فمصر ملتقى القارات والثقافات دائمًا. أقول لنسأل ماذا لو أن الرسالة جاءت على يدِ رسولٍ فردٍ داعية، ومعه صحابته وليس على أيدي جيوش زاحفة تتبعها حشود وقبائل ظامئة مستوطنة. سوف تجد الرسالة الاستجابة الملائمة، ولكن دون مضاعفات تستهدف هزَّ الكيان المَهيض أكثر وأكثر، بل ربما أسهمت في إحياء أو بعث حضاري جديد.

التنشئة الاجتماعية، إلى أي حدٍّ تتلاءم قيم هذا التراث مع مقتضيات روح العصر. مثال ذلك ما هو العنصر الإبداعي الحي الديمقراطي النقدي في التراث الثقافي والذي يكفل الاتصال والاستمرارية؛ حتى لا نواجه خيارًا مرًّا بين الانكفاء أو القطيعة؟ إلى أي حدٍّ نجد في تراثنا الروحي على امتدادِه ما يدعم التطبيق الديمقراطي من حيث هو قيمة سياسية واجتماعية وفكرية وثقافية، هل يدعم تراثنا الروحي التمرُّد والإبداع والتغيير، أم يدعم التماثل والطاعة والخضوع؟

ولسنا في تساؤلاتنا هذه بدعًا بين الشعوب التي سبقتنا إلى النهضة، وتجربة الأمم في أوروبا وفي اليابان وفي الهند وفي الصين وغيرها، شاهد على صدق بذل الجهد لإعادة تأويل التراث على هَدْي عقل ناقد لإبراز أو تأويل الموروث الإيجابي وإعادة صياغته، وفق صورة المجتمع المستقبلية، وتكون لهذه الصورة دورها المحدد، بل المعيار المنقذ من الإغراق في حوارات نظرية لا طائل تحتها.

ثمة قيم كثيرة جدَّت، وأخرى تغير مدلولها واتسع نطاقها، هي المعبر عن روح العصر، ولكنَّها لا تأتي اقتباسًا، بل لا بد وأن تكون نابعة من داخل آليات التطور الحضاري الذاتي للمجتمع مع جهد تأويلي إبداعي للملاءمة بينها وبين المأثور من التراث في صيغته الجديدة؛ ففي عالمنا المعاصر العمل قيمة، ولكن لا نزال نجد في تراثنا المعيش ما من شأنه أن يحقر العمل والعامل، والمعرفة قيمة مصدرها العقل الحر، وهو ما يتناقض مع قيمة شائعة، حيث تخضع المعرفة للإيمان، سواء كانت هذه المعرفة عن كروية الأرض أم عن العبادات، والحقيقة قيمة لا نرِثُها عن طريق التلقين، وإنما مرجعها علم نقدي، والإنسان قيمة، ليس أمره بيد السلطان، ولا مواطنته رهنًا بانتماء عقيدي، وإنما أمره رهن بفعاليته الإيجابية ومشاركته في صُنع مصيره وصنع القرار. والشعب قيمة بغير وصاية، والزمن قيمة، والمرأة أو الطفل قيمة، والتعددية قيمة، والإبداع قيمة، والإنسانية قيمة، وإن تباينت الحضارات دون تفضيل أمة أو حضارة على غيرها.

ولكنَّنا لا نزال نعيش مجتمعًا تقليديًّا على نقيض مجتمع الحداثة الذي نأمل في اللحاق به. ويمثل هذا التحوُّل الثوري في نسق القيم والفكر شرطًا لذلك. ولهذا ليس غريبًا، وهذه هي قيمنا الحضارية الموروثة من عصور الانحطاط ممتدَّة، أن تعودنا ثقافتنا على التلقي والتلقين والتقبُّل والتسليم دون عقلية نقدية. ولهذا السبب أيضًا نلتقي ونتقبل قيم الآخرين، ونقف أمامها عاجزين، وإذا أعيَتْنا القدرة على الحوار والتغيير؛ فإننا باسم الدفاع عن الهوية نسد آذاننا، ونغمض أبصارنا ونلوذ بالماضي خائِفين.

التأويل الإبداعي لتراثنا هو الشرط قرين التحوُّل المادي، أو الفاعلية الإنتاجية للمجتمع. نحن بحاجة أيضًا إلى أن ننتقل من النص إلى القيمة، عبر التأويل الإبداعي، فننأى عن الاستظهار، وننتقل إلى الفهم النقدي والاستيعاب. ونحن بحاجة إلى إعادة صياغة تراثنا الأدبي الشعبي، الذي تسُوده اللاعقلانية والأسطورة، ليكون تجسيدًا للعقل الحر، وتعبيرًا عن تمجيد الإنسان وحرية الإرادة والتغيير الإبداعي، والتسامح والانفتاح الفكري؛ ذلك لأن التراث اللاعقلاني الذي تراكم عبر القرون يُشكل سدًّا منيعًا، وتركه معوقة، أمام كل محاولة لاستنهاض الهمم. وهذه هي مهمة التنوير، وكم هي عسيرة شاقة، ولكنَّها المقدمة اللازمة للتطوير الحضاري وشحذ الطاقات، وصولًا إلى مجتمع المستقبل، أي مشروع النهضة الذي يُعيد للمجتمع هويته في صورةٍ موحَّدة تاريخًا وجهدًا للبناء، وأملًا في القدرة على المشاركة في الإسهام الحضاري العالمي المعاصر.

الفصل الثالث

أزمتنا الثقافية والتحديات الداخلية

التراث وتساؤلات مشروعة «الخروج من الكهف»

(١) الكسل الفكري والمرض المزمن

أفرطنا في الحديث عن التحديات الخارجية، فذلك أيسر وأروح للنفس؛ إذ يعفينا من المسئولية، ويبرئ أنفسنا من عبء الإدانة أو بذل الجهد لسبر أغوار النفس، أو تغيير أصول تنشئتنا ومراجعة أُسس ثقافتنا، لذلك ننزع إلى إبراز العوامل الخارجية ونصوب إليها الاتهام، ونقف عند هذا الحد من الواجب، ونغفل تمامًا الحديث عن التحديات الداخلية، وإذا حدث وتعرَّضْنا لها، فإمَّا أن نتناول القشور، أو نعرض لمظاهر آنية وقتية، قد تتعلق بخصوم سياسيين لا لهدفٍ سوى إزاحتهم عن الطريق، وننسى أن هذه المظاهر هي عرض لمرضٍ مزمن، وجرثومة تمتد إلى أعماق التاريخ، اصطلحت عوامل كثيرة على تأصيلها وتعميق فاعليتها، وهي التي صاغت ذهنيَّتَنا.

وهكذا ننأى عن أي محاولة جادة وجريئة في سبيل مواجهة النفس وكشف المستور، من خلال نظرة تحليلية نقدية تاريخية، تتناول أصول الغِذاء الثقافي الذي نقتات عليه أجيالًا بعد أجيال، وصاغت نَهْجنا في الحياة، وعلاقتنا مع أنفسنا ومع الآخرين مجتمعًا أو بيئةً أو طبيعة، وتمثل هذا كله في قيمٍ اجتماعية تحكم سلوكنا، وانعكس في علاقاتنا الاجتماعية ونُظم الحكم، ودور الرعية والراعي، وتَرَاكم حصادًا أو تراثًا على مدى القرون، الأمر الذي نخشَى مواجهته وتحليله ونقده.

لهذا لا بأس من الحديث بصوت عالٍ عن الاستعمار، وعن مؤامرات الغرب وحقده الدفين ضد الدين، وانتهاكه لمقدَّساتنا، ولا بأس من أن نروِّج أن صورتنا عن أنفسنا اهتزَّت بسبب أكاذيب وافتراءات المستشرقين. ولا نسأل لماذا لا نقوم نحن بالدور عن أصالة بدلًا منهم، ونكون نحن الصادقين. الغرب مُتآمِر علينا، جمَع لنا ويتربص بنا. والقضاء على ديننا شغله الشاغل، وقد تسنح الفرصة لبعضهم في ظلِّ نُظم تتيح قدرًا من حرية التعبير أو التنفيس، فيمتد الحديث أو النقد إلى فَضح عيوب ومَثالب السلطة الحاكمة، وكأنها حدَثٌ وقتي طارئ، وفيما عدا ذلك يُؤْثر المتحدِّثون السلامة، ويقنعون من الغنيمة بالصمت عن الكلام المباح بشأن التراث ودوره في إعاقة جهود الإصلاح، لا قصد الإنكار أو الجحود، بل قصد الفهم الواعي والتحليل النقدي، ومراجعة الرصيد ومحتوياته، وإيجابياته وسلبياته، في محاولةٍ لإضافة صفحة جديدة من الفعل المبدع لا القول المكرور.

(٢) المواجهة الواعية بداية التنوير

ومواجهة التحديات الداخلية فهمًا وتحليلًا، ثم عزمًا على التغيير دون تزييف للوعي أو خداع للنفس، شرط أول وأساسي لضمان أهلية المجتمع لمواجهة التحديات الخارجية، مواجهتها على أساس الفهم لها، ولأسبابها وحدودها ودلالتها وأخطارها، وعلى أساس الوعي الذاتي بالدور المنُوط بالمجتمع والفرد على السواء، حيث إن المواجهة ليست مسئولية حاكم، ولا شريحة اجتماعية بذاتها؛ فقد يكون هذا أو ذاك جديرًا بالاتهام بالتواطؤ، أو أنه غير ذي مصلحة في التغيير، وإنما أن تكون المواجهة مسئولية كل إنسان في المجتمع، وهذا هو الشرط الذي يقتضيه عصرنا الراهن، عصر الديمقراطية أو الإنسان العام، وأن يكون الفهم والوعي أساسَين للتنوير، أو إزاحة غمَّة الجَهَالة والتجهيل، وضمان أهليَّة المواطن أو الفرد للنجاح في تلك المواجهة المصيرية ضمن إطار حركة مجتمعية شاملة. بمعنًى آخر نسأل: هل بلداننا العربية بحاجة إلى أن تتوافر لها شروط ومتطلبات تضعها موضع الأهلية والثقة بالنفس، فيما يتعلق بأحكام المواطن وفهمه ووعيه، ليكون هذا ركيزة صالحة للتحدي ورسم صورة المستقبل ووضعها موضع التنفيذ، في ضوء ما يملك من إمكانات؟ مثلما نحن بحاجة إلى إدراك حقيقة التحديات الخارجية ووضعها في إطارها الصحيح، كذلك نحن بحاجة إلى مراجعة النفس وإعادة

النظر فيما نملك من زاد موروث، وأن نلقي نظرة تحليلية نقدية لما توافر لنا من رصيد ثقافي في ضوء هدف مستقبلي منشود؛ ذلك لأن التراث الثقافي هو أحد العوامل الأساسية في تحديد توجهات الإنسان وما يريده من حياته، في رسم صورته عن ذاته، وصياغة نظرته إلى العالم وأسلوب تناوله لمشكلاته، كأن يكون مقدامًا جريئًا معتمدًا على نفسه، أو خانعًا متواكلًا، أو يؤمن بفاعليته ومسئوليته وحقه في الاختيار والعمل، بالأصالة عن نفسه، أو أن يدع أمور الخلق للخالق.

نحن بحاجة إلى صحوة لم تبدأ بعدُ، نُفيق بها من غفوة امتدَّت قرونًا، عاش الإنسان العربي على مداها عاطلًا غافلًا عن نفسه، أسيرَ فكرٍ هو ابن الماضي، كان يومًا فكرًا حضاريًّا زاهرًا، وصفحة من صفحات تاريخ حضاري عريق، ولكنَّه تخلَّف أكثر وأكثر شأن المعدن الصقيل عَلَاه الصَّدَأ.

(٣) نحن وخصوصية العصر

ثمة حقائق مجتمعيَّة، هي خصوصية العصر، ووليدة الواقع التاريخي الحديث تتعلق بصورةِ الإنسان والمجتمع وعلاقاته — مجتمعًا محليًّا ودوليًّا — وصورة الحياة والكون بعامة، وتتعلق بنُظُم الحكم ومؤسساته وتطوُّرهما في التاريخ، ومفاهيم العدالة وحقوق الإنسان، والمشاركة الفردية والمسئولية، وتنظيم إطارهما الاجتماعي وضماناتها، وتنمية قدرات الفرد الإبداعية، ودور العقل؛ العقل العام المستنير في إطار نشاط جمعي وسياق مجتمعي، واستنادًا إلى حقِّ حريةِ تلقِّي المعلومات، وكذا العقل العالم أو الباحث المتحرِّر من كل قَيد غير قيد الالتزام المنهجي بقواعد البحث، والالتزام بقيَمٍ إنسانية تتسق مع حركة الارتقاء الصاعد بقدرات الإنسان.

هذه حقائق واقع الحداثة التي يجسِّدها ويحفِّزها في آنٍ، نشاط اجتماعي إنتاجي خلَّاق، وتضمن ممارستها والالتزام بها قِيَم اجتماعية رسَخت بفعل حركة التطور الاجتماعي، ولهذا تنتفي في مجتمع راكدٍ خامل، وهو ما تعبر عنه إجمالًا كلمة «التخلُّف»، التخلف عن العصر الراهن لا عن الماضي؛ إذ إن وضوح هذه الحقيقة هو البوصلة التي تحدد توجهنا، ونرسم على هَدْيها مشروعَ مستقبلنا؛ ذلك لأن هناك من يرى أن التراث يؤكد أن الخاصيَّة المميزة لحضارتنا أنها حضارة أخروية، وأن خير العصور عصر ذهبيٌّ ولَّى نشتاق إليه، وأن التقدم يكون بالرَّجعى والتحوُّل إليه، أي بالحركة إلى الخلف.

وحريٌّ بنا إذا ما سلمنا بواقعِ تخلُّفِنا أن نتبين مظاهر التخلف وعوامله؛ نسبة إلى مقتضيات العصر وتحدياته، وما يعزِّز هذا التخلف في موروثنا الثقافي، وأن يكون حكمنا قائمًا على عقليةٍ ناقدة للحاضر والماضي على السواء، وأن نتبيَّن زادنا الفكري الثقافي موروثًا ومكتسبًا، ونعرف إلى أي مدًى يصلح لنا هذا الزادُ الآن، وما الذي يحتويه من عناصر إبداعية تُفيد حركتَنا نحو مُقبل الأيام، وفقَ صورة رسَمناها نحن عن المستقبل، وأن يَقترن هذا الفهم بإيمانٍ راسخ واعٍ بأن الأمس غير اليوم، وكل يوم له شأن، قضاياه ومشكلاته وواقعه وفكره؛ ذلك أن كبيرة الكبائر وأم الرذائل في حياتنا أننا نعشق الماضي، نركن إليه، نُقدِّسه تقديسنا لأرواح الموتى حين نَبكيها ونسترضيها ونأسى لِفراقها، ونحاول أن نَلْبس ثوب الماضي فكرًا وثقافة، بل وردًا حقيقيًّا، على نحو ما ترى بعضهم من واقع الفراغ والبطالة يتأسَّون بالسلف «الصالح» في كلِّ عاداته وسلوكياته وملابسه، إلا منهج السلف في مواجهة تحدِّيات عصرهم، حين كان لنا سلفًا صاحب مجد وحضارة مزدهرة، وليس سلف عصور الركود والبوار.

(٤) الهروب من المستقبل إلى الماضي

إذا لم نسلم بتخلفنا على هذا النحو، ومن هذا المنطلق، سيكون شأننا شأن المريض الذي يأبى الاعتراف بمرضه وبعلَّة مأساته، ويسقط همومه على الآخرين، أو يتهمهم بأنهم علة الداء، ويعيش فريسة لخِداع النفس، وضحية وسواس من الأوهام الكاذبة تحاصره وتحصره فتدفعه إلى مزيد من التدهور، ويستعصي الأمل في الشفاء على الرغم مما يجده في أوهامه من عذوبةٍ تلهيه وترضيه وتنأى به عن معاناة بناء الحياة، وما تقتضيه من كد وجهد، فيؤثر كهف الماضي على نبض الحاضر، ومن ثم يئِد المستقبل في مَهْده، ولتكن لنا أسوة حسنة في مغزى ودلالة قصة فتية أهل الكهف الموروثة عن السلف. كان هؤلاء الفتية، كما تروي القصة، أهل عقيدة أخلصوا لها، ثم أصابتهم غفوة امتدَّت بضع قرون، وطرأت صحوة، وظنُّوا أن بالإمكان العودة للتحدث إلى الناس بلغة الماضي، ودعوتهم إلى ما كانوا يدعونهم إليه، وكانوا صوابًا في عصرهم، ولكنَّهم كانوا من العقل والحكمة أن أدركوا أن الحياة تبدَّلت بشرًا وفكرًا وقضايا، وكشفت لهم بصيرتهم النافذة الهادية، أن لكل زمان رجاله وفكره، ومن ثَم آثروا السلامة، وعادوا إلى كهفهم، فهو بهم أحق، وتركوا الحياة لأهلها يصنعها الأحياء بما هيَّأه لهم عصرهم من إمكانات، فهم أعلم بأمور دنياهم.

(٥) حكمة العصر: إيمان بإرادة عقل الإنسان العام

وبعد الاعتراف تبدأ الحاجة إلى تحديد مشكلاتنا وقضايانا التي نعاني منها، وشروط الحوار لبيان صورة واقعنا، وعلاقتنا بحياتنا، وصورة الإنسان، كل إنسان، ودوره كمواطن دون تفرقة أو تمييز على أساس من عقيدة أو نسَب. ومثل هذا التحديد لا يجوز أن تتولاه، بالوكالة أو بالأصالة، صفوة تدعي احتكارها للعلم، علم دنيا أو دين، بل يتولاه أصحاب الشأن أجمعين، وكل من يملك عقلًا وفكرًا وقدرة على الإسهام في ذلك بنصيب. وهذه حكمة العلمانية: إيمان بعقل الإنسان، الإنسان العام، دون تسلط المؤسسات السابقة التي اعتادت احتكار حقِّ التفسير والتأويل، ومن ثم الهداية والتوجيه وإدارة المجتمع وتوجيه شئونه، ورسم خطوات حاضرِه؛ إذ لم يعد كل هذا، حسب منطق العصر، رهنًا بحكمة الحاكم وطاعة المحكوم، ولم يعد وقفًا على إرادة الحاكم، إن شاء نهض بالأمة، وإن شاء قعد وأغفل مهامَّه، والأمر في الحالين متروك لضميره، دون حساب أو رقيب، وإنما هي رهن بإرادة الإنسان العام، وبدوره وجهده وفكره المستنير، يقوم به من خلال حقه الإنساني في التعبير والمعرفة، وحقه بالوكالة من خلال مؤسسات تشريعية يسهم مباشرة في اختيار أعضائها وتنوب عنه، أو مؤسسات رأي حزبية، أو غيرها، تقوم بدورها الذي يكفله دستور وقانون. وليس الأمر منَّةً من حاكم، والإنسان العام يقوم بدوره اتكالًا على معلومات تتوافر له بحرية، واعتمادًا على عقله، يحتكم إليه ويهتدي به، ولهذا يُقال بحقٍّ: إن جوهر العلمانية أنها ردَّت لعقل الإنسان العام اعتباره، ووسَّعت نطاق مسئوليته ودوره الفعَّال، وإذ فعلت العلمانية هذا فإنما أكَّدت أن العقل لم يعد ملكية ميتافيزيقية اختصَّ بها السلطان، ثم صفوته بدرجة أقل، وحُرم منه العامة، وإنما العقل أو الفكر الرشيد نتاج المعرفة والنشاط الاجتماعي الإنتاجي المبدع، والناس جميعًا أهل له، إلَّا لسببٍ قد يُصيب السلطان والعامة، كعيبٍ خلقي أو حرمان من علم أو خبرة، أو بسبب قهرٍ وتسلُّط، وأن المرء — كل امرئ — بحكم أهليته هذه، مُشارك إيجابي، ومسئول عن عمله.

(٦) نحن فقهاء عصرنا

والعقل أو الفكر الرشيد يعني أن من واجبات المرء أن يتحمل نصيبه من المسئولية، وأن يكون العقل مرجعه في توجيه سلوكه وإدراك مسئوليته، العقل مرجعه، لا نص سابق وتأويل موروث، ولا مؤسسة تقليدية، يهتدي بأيهما أو بكلَيهما لتنظيم عمله، وملزم

أيضًا بالبحث والسؤال عن مشورة العقل، ممثلة في إنجازاته الموثوق بها من معارف وعلوم ومناهج بحث، حين يُحدد أهدافه ويعالج قضاياه، وحين يُنظم أمور حياته الخاصة والعامة، وإلا عطَّل العقل، وأوكل مهام مسئولياته إلى غيره، وارتد وانتكس، ولم يعد مقبولًا، والحال كذلك، وصفه بأنه يُواجه حياته عن عقل ووعي.

وإذا كانت الحكمة ضالة المؤمن، والحكمة هي أجود وأحدث ثمار العقل العلمي، فإن الحكمة توجب الاطلاع الجادَّ على كل ما قدَّمه عقل الإنسان في كل مكان من حصاد وإبداع وفهمه فهمًا واعيًا، لا تصدنا عنه عقد موروثة، ولا نترك أنفسنا للتقليد استسهالًا، ولا نُسلِم لِجامنا لأئمة فكر وفقهاء عقيدة اجتهدوا لعصرهم، فأجادوا وأبدعوا ونجحوا، ولم يكن ما سطروه نهجًا وشرعًا لعصور تالية، بل أُثر عن بعضهم أنه تناول أحكامه الفقهية بالتعديل والتبديل بعد أن هاجر من مجتمعه إلى مجتمع آخر، فكان عاقلًا حصيفًا، لا جامدًا ولا جاحدًا.

إذا كان هذا صوابًا في أمور الدين، فماذا عسانا أن نقول عن أحكام بشأن أمور الدنيا في عصر غير عصرهم، وباعدَت بيننا وبينهم قرون طويلة، وظهرت إلى الوجود حيوات وعلاقات ومؤسسات وآليات اجتماعية لم تكن تخطر وقتذاك على قلب بشر، وقد كانت علوم عصرهم محدودة، يستطيع أن يُحيط بها عالم واحد، يتوقف على فهم أُسسها وأسرارها، ناهيك عن شيوع الأمية؛ إذ كانت الغالبية حقًّا وفعلًا بحاجة إلى من يَهديهم ويفتيهم؛ لأنهم دون الفقهاء علمًا، أمَّا الآن فالعلوم تخصصات واسعة المدى، متعددة المباحث، متباينة المناهج، والنظريات متغيرة الإيقاع، محكومة الخطوات، لا يُحيط بأُسسها عالم واحد، وإن قضى ساعاتِ ليله ونهاره قصدَ تحصيلها وفهمها، فضلًا عن الإحاطة بمشكلات الناس والحياة، على المستوَيَين المحلي والدولي، وهي مناط الإفتاء.

(٧) نحن والثقافة المعاصرة

من هنا وجب القول: نحن فقهاء عصرنا، فنحن لعصرنا أفْهَم، ولمشكلات حياتنا أفضل إحاطة، وأقدر على إدارتها وتوجيهها إلَّا عن إيثارٍ للكسل وجمود فكري، أو تزمُّت عقدي، والكسل أو الجمود ليس حجة تُعزز هيمنةَ فكر القدماء، كما وأنه ليس حُجة علينا — نحن دعاة إعمال العقل وتجديد التراث — أن القدماء لم يُفْتوا لمشكلات عصرنا، لم يعرفوا قضايا النقد والمصارف، أو علاقة الفن بالحياة، أو حقوق الإنسان، أو نُظم إدارة الحكم والدولة على نحوِ ما نفهم نحن الآن.

والالتزام بالعقل وإعلاء دوره وشأنه مشكلة تربوية واجتماعية وتطورية تنموية؛ إذ إن ذلك رهن بتحوُّل اجتماعي جِذري في مجالات النشاط الاجتماعي على اختلافها، ورهن بتنشئة اجتماعية تؤكِّد وترسخ دور العقل والعلم، هذا بينما نحن لا نزال تحت عباءة الريف أو القبيلة، ننظر إلى الحياة والزمان من منظورَيْهما، ولم يتغير الواقع الذي نعايشه. ولهذا ليس الأمر يسيرًا، ولا هو منوطٌ برغبة صادقة فحسب، أو قرار من حاكم، بل منوط بتحوُّل حقيقي في بِنية المجتمع وعلاقاته وإطاره الفكري، تحوُّل يطرح المشكلات ويفرض القضايا، ونجد في الثقافة الجديدة الوليدة أداةً ملائمة لحل هذه المشكلات والقضايا، وحينئذ يكون للكلام معنًى.

(٨) البحث عن لغةٍ مشتركة للخطاب

ويقترن هذا بالحاجة إلى لغةٍ مشتركة تكون لغة خطاب، وليكون حوارنا محدد المعالم والمضمون والدلالة، بدلًا من أن يُلقي كل من شاء بما شاء من كلمات، ينتقيها من هنا أو هناك، يصوغها في عبارات إنشائية وبراعة بلاغية، ولا ينتظر غير صَدَاها في نفوس تعطَّل عقلها وفعلها قرونًا، وتحجَّر فِكْرها، بل تدهور.

واللغة المشتركة لا تأتي ابتداعًا أو اصطناعًا، وإنما اللغة فكر والفكر وليد العمل من خلال تغيير الواقع، وهو تعبير عن هذا العمل والواقع المتغير على المستوى الاجتماعي، ومن ثم توجد اللغة أو تنشأ حيث يتوافر مقتضاها؛ ونظرًا لأن العمل عمل إنساني اجتماعي، أي رهن بنشاط مجتمعي، من حيث الأداء والهدف؛ لذلك فإن اللغة أو الفكر المتولِّد عن هذا الجهد هو فكرُ مجتمعٍ، أي وعاء رمزي لإنجازات المجتمع الحضارية، أعني لغة مشتركة، هذا على عكس أي عمل فردي، كأن يصطنع كاتب أو فنان أو عالم اسمًا خاصًّا لما ابتدعه، ويحتاج إلى تقديم مُذكرة يُفسر بها معنى هذا الوليد في ضوء إنجاز قدَّمه، ليخلق من خلال هذا التعريف أو التفسير الصلة الاجتماعية المشتركة بين فكره وفكر المجتمع، هذا؛ وإلَّا كان ما يقوله كلامًا مرسلًا، أو نوعًا من الهُزال الدال على حالة مرضية.

ولهذا ليس غريبًا أن كل مجتمع تنهار حضارته، أو ينهار حضاريًّا، يتبدَّى هذا الانهيار في لُغته؛ إذ تصيب لغته حالة من التشوُّش والفوضى؛ لأنه تعطل عن الإبداع، ومن ثم تعطَّل عن الفكر، وبدأ يتحدث لغةٍ مقطوعة الصلة بحاضره غريبة عنه، لغة سلف أو لغة وافدة، هي في جميع الأحوال ليست لغته.

وتغيب المعايير التي يحتكم إليها المجتمع بغياب الواقع، وتغدو المعايير أمرًا فرديًّا انتقائيًّا، ولهذا نقول إن اللغة المشتركة لا تأتي بقرارٍ من مسئول، أو اتفاق تعسُّفي بين جماعة من المثقَّفين، بل هي إنتاج مجتمعي، أو هي فكر يعبر به المجتمع عن نشاط قام به، توحَّدت من خلاله جهود الأيدي وإبداعات العقول؛ ولهذا أيضًا يظل الفكر الوافد غريبًا في المجتمع العاطل الاستهلاكي، يبدو رطانًا، إذ لا يعقله المجتمع، ولا يتَّحد مع نسيج فكره إلَّا إذا كان هذا المجتمع على المستوى الحضاري نفسه للأمة المبدعة.

(٩) منهج واحد للبحث

ومع وحدة اللغة، يلزم الوصول إلى وحدة المنهج في البحث؛ قواعد البحث وأُسس الفكر السديد، وبيان مرجعنا في الحكم على الصواب والخطأ فيما نسُوقه من آراء، وهذه مرة أخرى هي حكمة العلمانية؛ إذ أسقطت سلطة الصفوة من فقهاء الدين ومؤسساتهم مرجعًا أوحد ووحيدًا، ووضع حكماء العلمانية وفلاسفتها، في ضوء ما فرضته قضايا الواقع وإنجازات العلوم، خطوات البحث العلمي والتفكير العقلي؛ ليكون الإيمان بالعقل، في حياتنا الدنيا، ليس عملًا غيبيًّا بهيمًا غير محدد، بل جهدًا مطلقًا في العلم، بذلك نخرج من عَماء الأفكار المشوشة المتصادمة، ونصل إلى برِّ الأمان في تحديد أهدافنا.

وتطورت بالفعل مناهج البحث وأدواته، وتعدَّدت مع تباين مجالات البحث وتعدد الظواهر وتعقدها في إطار الاحتفاظ بقواعدَ عامة، الخروج عنها ينفي صفة العلمية عن أي أحكام تُقال، مهما صادفت مِن هوًى في النفوس، والخروج عنها نذير ضلال.

ولكن هذا كله لا يجد صَداه الإيجابي إلَّا حين نكون بشرًا فاعلين مبدعين، وهو ما نعنيه بالتحوُّل، فيطرح الواقع قضاياه ومشكلاته، ويكشف لنا منهج البحث عن جدواه؛ إذ يصل بنا إلى الحلول المبتغاة، والتوحد أكثر فأكثر مع الواقع في حركته، وهنا نشعر بالانتماء إلى المنهج وإلى الواقع والصورة الواحدة الوليدة عن الذات والمجتمع، وبدون ذلك يبدو المنهج غريبًا، والدعوة إليه اغترابًا، وربما رطانًا بدون معنًى.

(١٠) تساؤلات مشروعة عن التراث

وبعد ذلك، وبناءً عليه، نحن بحاجة إلى مناقشة بدهيات تملأ حياتنا وعقولنا، ونردِّدها وكأنها حقائق مطلقة، مِنْ ذلك مثلًا التراث، ماذا يعني؟ إذ ما هو التراث؟ هل هو

التراث المكتوب، وكل المكتوب على تناقُضه وتباين مدارسه، أم التراث الشفاهي؟ أم التراث المعيش؟ أم هذا كله؟ وما هي العلاقة بين التراث والثقافة بالمعنى الإنساني التاريخي «الأنثروبولوجي»، التي تعني — من بين عشرات المعاني — أداة الإنسان في التعامل مع الآخر، سواء أكان هذا الآخر هو الذات أم المجتمع أم الكون، أو هي كما يقول تايلور في تعريفه للثقافة أو الحضارة: «هذه المجموعة المركبة من المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد، وكل الممارسات التي يكتسبها الإنسان كعضوٍ في مجتمع ما»؟

ترى هل العلاقة بين التراث والثقافة بهذا المعنى – علاقة تطابق أم تداخل أم تمايز؟ ولماذا؟ وما دور الإنسان في التراث؛ هل كان سلبيًّا أم أنه صانعه هو والظروف الاجتماعية والبيئية؟ الإنسان فاعل متفاعل؟ وما هي أثر الشروط الوجودية المنتجة للتراث من إنسان ومجتمع وبيئة؟ ما هو دور العناصر الفاعلة؟ ما هو أثر عصور التسلط والطغيان على التراث، وما أطولها؟ لماذا برزت على السطح أفكار وكتابات وتوارت أخرى، وأيها أبقى أثرًا، ولماذا؟ ما هو دور تلاحم الدين والسلطة، أو السيف والسياسة؟ وكيف انعكس هذا التلاحم مقترنًا بالتسلط السياسي والطغيان على الإنسان فكرًا وسلوكًا، سواء كان هذا الطغيان تحت عباءة هَيْمنة عناصر أجنبية أو باسم الخلافة؟ أليس هذا بعض التراث، أعني نتائج هذا الطغيان على عقول وسلوك وتوجهات الناس؟

هل الأمثال العامية والأقوال المأثورة، بل والأنماط السلوكية والطقوس والرموز الاجتماعية بعض التراث؟ على نحو ما نجد من سلوكيات عامة، مثل القدرة على المبادأة، والاجتراء على الواقع، أو قوة الشعور بالانتماء والجماعية، على نحو ما نجد في مجتمعات مثل المجتمع الياباني، أو غلبة مشاعر الفردية والانعزالية والاتكالية ورفض تحمل المسئولية، ويتبدَّى هذا أو ذاك في سلوك أبناء المجتمع ورموزه، وأقواله المأثورة تعبيرًا عن شخصية قومية، وهل الدين هو المحدد لكل هذه الخصوصيات القومية أو التراث؟ وهل نقسم العالم بالتالي إلى مذاهب تراثية على أساس الدين؟ وهل التراث هو المرجع والمصدر الوحيد للمعرفة وخبرات المجتمع والحكم عليها صوابًا وخطأً؟ وهل المطلوب هو أن تكون هذه المعرفة أو الخبرات مطابقةً للواقع أم متَّسقة مع ذاتها؟ وما معنى الاتساق هنا؟ اتساق مع نصٍّ يجري انتقاؤه على نحوٍ تعسُّفيٍّ من بين خليط متضاربٍ وفق مصلحة ذاتية وضع تأويله القدماء، ولا يجوز الخروج عنه؟ أم أن الأجدى أن يكون اتساقًا مع عملية تفاعُلٍ حية بين تحدِّيات جديدة مفروضة وتكوين ثقافي قائم، مما يفضي إلى إضافة واختزال؟

(١١) التراث والواقع والتاريخ

كان بعض القدماء يرون أن الأرض مسطَّحة، وجاء مَن بعدهم من قال إن هذا تراث لا نخالفه، والتزم بالتراث ورفض ما جاء به العلم، ورأى في هذا حفاظًا على خُصوصيته القومية، ومن ثم فهل التراث بهذا المعنى بِنية أيديولوجية مغلقة، مقطوعة الصلة بالواقع، وهذا الواقع أهم خصائصه أنه متجدد؟ ثم لنا أن نسأل من اتخذوا التراث كهفًا آوَوْا إليه: متى يبدأ التراث؟ ومن أين؟ ومتى ينتهي؟ ولماذا؟ ذلك لأن هناك من يضع تاريخ بداية للخصوصية الثقافية القومية، وينفي أو يدين ما قبل ذلك وما بعده.

ويُفضي هذا إلى سؤال: هل التراث حقيقة تاريخية مكتملة؟ وهل هو متجانس العناصر؟ وما علاقته بالبِنية الاجتماعية بكل تناقُضاتها وصراعاتها وتباين مصالح شرائحها على مدى حركة التاريخ؟ وما هي مظاهر التباين الدالة على عصور الانحطاط أو الازدهار؟ وما هي آلية «ميكانيزم» التراث كظاهرة إنسانية مجتمعية، أم أنه حقيقة مطلقة خارج الزمان والمكان؟ وما هو دور كلٍّ من الخيال والعقل والعمل المنتج في التراث؟ متى يغلب دور الخيال؟ ومن يغلب دور العقل؟ وماذا يحدث إذا ما تعطَّل العمل المنتج وسادت العزلة ومظاهر ذلك في التاريخ؟ ترى أليس لكل هذه العناصر الثلاثة دور في التراث؟ هل التراث هو الماضي، والماضي فحسب؟ أم التراث عملية ممتدة مع التاريخ، تتعرض للاختزال والتجديد دائمًا وأبدًا، مع وجود خيط أو متَّصِل زماني أشبه بالعمود الفقري، يكفل الاستمرارية واطراد الهوية؟ وما هي مظاهر ذلك ودلالته؟ وما هو الأسلوب الأمثل للعلاقة بين الماضي، أو بين التراث، وبين الحاضر، أو الواقع، الذي هو تحديات متجددة؟ وكيف كانت تجارب الشعوب في هذا الصدَد؟ وما هي إبداعاتها في هذا المجال والحلول التي توصَّلت إليها؟

(١٢) التراث بين عصور الازدهار والانحطاط

لماذا لا نزال نحن نتعثَّر على الرغم من أن أكثر بلدان العالم الثالث عرفت أقدامها أول الطريق وصولًا إلى صيغة للتعامل، تجمع بين الحفاظ على إيجابيات التراث ومواجهة تحديات العصر؟ بل من حقِّنا أن نسأل: لماذا اندثرت سريعًا حقبة الازدهار الحضاري العلمي، التي نزهو بها في تاريخ العالم الإسلامي، وكانت سحابة صيف لم يمتد أثرها؟ أو نسأل: لماذا بقي الغزالي واندثر ابن رشد عندنا، بينما أحيت أوروبا فكره مع فجر

نهضتها؟ الغزالي مقروء شائع وماثل في أذهان وسلوك العامة، بينما ابن رشد ومن ذهب مذهبه، وهم بعض التراث المحجوب، لا يعرفهم غير الخاصة، أو قلة نادرة، وكأنهم ذكرى متخفية؟ لماذا؟ وما هي الأسباب الكامنة وراء ذلك؟

(١٣) الأصالة انتماء عقلاني

أليس المقصود من عبارة الأصالة أو الحفاظ على الذاتية الثقافية هو الإيمان بأن التراث ينطوي على عناصر تمثِّل محور بنية الشخصية القومية في اتصالها التاريخي، وأن الملاءمة لا تعني الانفصال أو النفي الكامل للتراث؟ وهو أمر مستحيل؛ لأنه يعني نفيًا للذات، وإنما المقصود هو الانتماء الواعي إلى التراث، وملاءمته من خلال استكشاف عناصره الإيجابية في إطار من التأويل الإبداعي، وهو ما يتأتى تلقائيًّا من خلال الانغماس في مواجهة تحديات الواقع بأدوات العصر؛ وفاءً لرؤية مستقبلية أو مشروع قومي يُحقق من خلاله المجتمع اطراد وجوده الذاتي. وشاهدنا على هذا أن الأقدمين من دعاة التجديد والإبداع في كل الحضارات لم يتوقَّفوا، ولم يقفوا من أنفسهم موقف الاتهام متسائِلِين أين هم من التراث؟ بل انفعلوا بالواقع وعايشوا مشكلاته، وعالجوا قضاياهم، فكان الحصاد مزيجًا جديدًا رآه الخلف تراثًا، ولو أننا عايشنا قضايانا الواقعية فعلًا لأتت إيجابيات التراث طواعية واختيارًا تلقائيًّا.

(١٤) قضيتنا مع التراث: ماذا؟ ولماذا نختار؟

ليست قضيتنا مع التراث هي إحياء التراث بإعادة طبع نسخ جديدة من كتب قديمة، نقرؤها على نحو ما كان يقرؤها الأقدمون، وكانت لهم حياة وإبداع ثقافيٌّ لحل مشكلات حياتية واجهت واقعهم، وليست قضيتنا مع التراث هي البحث عن ذاتنا فيه نظريًّا، بأن نتفحص ما كتبه الأولون — وهو شديد التباين والتعارض — لنكتشف خصوصيتنا أو هويتنا المتميزة، فإن هذا يجعلنا نُحلِّق في فراغ نظري، وتقضي الأجيال المتعاقبة سنوات عمرها تحرث البحر ولا حصاد، ويفلت الواقع من بين أيديهم، وتضيع الحياة عبثًا وسُدًى، مع كتابات ليست لقضايا حياتهم وعصرهم، ولن نقبض غير الريح، فلا نحن اهتدَيْنا إلى خصوصيتنا، ولا نحن بنَيْنا حياتنا.

وليست قضيتنا مع التراث هي أن نختار، وماذا نختار فقط، بل أيضًا ولماذا نختار؟ إذ فارق كبير بين الأمرَين حين نقر مبدأ الاختيار، الأول قد يكون منطلقه انحيازًا وولاءً

بغير علم، وبدون قضية أو هدف، أو انحيازًا عن وعي، ولكن لمصلحة مقنَّعة تخون حركة النهوض، والثاني رهن بهدف مشروع، علم بواقع معاصر، وتحدٍّ تفرضه الحياة، ومن ثم فإن لنا قضية تشغلنا، ونختار من التراث ما يحفز طاقة المجتمع لهدف مرسوم، وما يضمن لنا ثباتَ الذات واطراد الخطو إلى الأمام.

ولهذا نقول بشأن الدعوة إلى إحياء التراث إننا بحاجة إلى أن نُحْيِي من التراث ما يُحيينا، مثلما أننا بحاجةٍ إلى أن نتمثل من العلم الحديث ما يضع أقدامنا على طريق موكب المنتجين المبدعين، ثم نسأل كيف نجدد التراث، وعلى أي نحو نقرؤه؟ هل ما لم يتناوله التراث يُعدُّ حجةً علينا فلا نقربه؟

نعم، نحن بحاجة إلى أن نُعيد قراءة التراث دومًا، أي نقرؤُه على نحوٍ جديد، من منظورٍ معاصر، أن نُعيد قراءة التراث والتاريخ والواقع المتغيِّر مع كل مرحلة حضارية جديدة، إننا مع كل مرحلة حضارية تتغير زاوية الرؤية، وتتضاعف حصيلة المعرفة، ويتغير إطارها، ويتعدل منهج المعالجة والتناول، وتتجدد الظروف والأوضاع، ويُثار الجديد من المشكلات، وفي ضوء هذا كله، تكون القراءة الجديدة المتجددة، لا افتئاتًا على التاريخ، بل متابعةً والتزامًا أكثر عمقًا.

(١٥) التراث واقع إنساني اجتماعي تاريخي

التراث واقع إنساني اجتماعي تاريخي، أمَّا أنه واقع؛ فذلك لضَرورته، وأن نفيه نفي لوجود الإنسان ذاته، من حيث هو وجود واعٍ بحكم جِبِلته أو تكوينه البيولوجي وتطوره، وأمَّا أنه اجتماعي، فذلك أنه رَهْن بوجود المجتمع، ثمرة له، ولا حياة إلَّا به، وتعبير عن الوجود الاجتماعي بتناقضاته وصراعاته. وأمَّا أنه تاريخي؛ فذلك لأنه حركة متصلة معبرة عن حركة المجتمع في تحوُّلٍ وتجدُّدٍ مع وجود خيط جامع رابط يُمثل هوية المجتمع صعودًا وهبوطًا، وأنه كظاهرة اجتماعية يتعين فهم أسباب نشوء الجديد وعلاقاته، وأسباب انحسار عناصر وبروز أخرى.

إنه مثل حركة النهر، ماؤه متصل ومتجدِّد دومًا، يحمل ما يحمل من منابعه، ولكن الإضافات متواترة مع امتداده وحياته الدَّافقة، مثال ذلك تراثُ علم الطب، ليس مقصورًا على القديم وحده، بل إنه حركة العلم في اطِّراده المتجدد، يشتمل على الجديد المستحدث، ولكنَّه لا يغفل التاريخ القديم، في الصين أو مصر الفرعونية أو بابل وبلاد ما بين النهرين، وإنما يرى هذه جميعها بداياتٍ لا ينكرها باحث، والفارق أن تراث الطب هنا

بات تراثًا إنسانيًّا عالميًّا، والتراث الثقافي للمجتمع يكون نسبة إلى مجتمع بذاته، والتراث بهذا المعنى ليس تميمةً أو تعويذة أو محرمًا «تابو» لا مساس به، ولكنَّه أداة إنسانية اجتماعية في حركة دينامية بين المجتمع والواقع المتجدِّد.

(١٦) التراث وأزمة التحول الاجتماعي

الأزمة وتجديد التراث

وحين يكون المجتمع بصدد عملية تحول وحركة نهوض؛ فإن التساؤل بشأن التراث الثقافي يكون أمرًا طبيعيًّا بل وضروريًّا، كوسيلة من وسائل المجتمع لمراجعة أدواته المعرفية. والتساؤل ينطوي، من بين ما ينطوي عليه، على نظرة تقييمية للتراث، تتمثل جدتها في مضمون المرحلة الجديدة ومتطلباتها، وهو حافز لحوار خصب، شرطه توافر هدف يُحدد المتطلبات. ويراجع المجتمع آنئذٍ رصيده الثقافي، أين أداته في التعامل مع الواقع في ضوء متطلبات هذا الهدف، ليجري ما يجري من تعديل وملاءمة في صورة تأويل إبداعي في اتساق مع الجديد من المعارف ارتقاءً بالوعي الإنساني أو الثقافي للمجتمع.

ومن ثَم فإن قضية التراث لا تُوضَع موضع بحثٍ وتساؤل، إلَّا حين يكون هناك جديد، وآلام مخاض ولادة هذا الجديد، أي في مجتمع مخصب ولود ومجدد. أمَّا حيث لا جديد، حيث المجتمع راكد خامد خامل، منكفئ على ذاته، قانع بالموروث، مغلق، فإنه ينزع إلى البقاء داخل تراثه، كأيديولوجية جامدة في هذا الاتجاه، ويرى الإبداع ضلالة، ويمضي الواقع في حركته وهو معزول عنه، ولا جديد.

الانفصام وحياة التناقض

والعزلة هنا عزلة نفسية وعقلية، وتبقى الصِّلة بالواقع أو بالجديد صلة استهلاكية، يلعن الجديد ويمارسه، ويشتد وقع الأزمة نفسيًّا، حسب طبيعة ميكانيزم التكيف أو قدر المرونة الذي يوفِّره أو يجيزه التراث، وتتربَّى عليه الأجيال، ذلك أن التراث الثقافي الذي يغرس في أذهان الناشئة عقيدة المحورية الذاتية، أي إنه المحور والمركز، وهو الحقيقة المطلقة، وأنه الغاية والمنتهى، فإنه يصنع من نفسه أيديولوجية مغلقة، تُحرم الخروج عن النص، ومن ثم فإن هذا التراث يسلب من المؤمنين به كلَّ مظاهر المرونة

والدينامية، ويتَّصفون بعدم القدرة على تغيير فكرهم وفق المقتضيات الموضوعية للواقع في مراحِل تحوُّله.

ولا يكون أمام هؤلاء من ملاذٍ غير الإطار الموروث، يحاولون عبثًا فرضَه على الواقع قسرًا، ويتهمونه بالمروق، وينسبون إليه الخطأ دون أنفسهم، وإذا كان التراث الثقافي للمجتمع محصورًا داخل أيديولوجيا تكتسب طابع التقديس، وتَحُول دون التفاعل، وتُحرِّمه، فإنه يغلب على أصحابها التزمت والجمود، ولكنَّهم — وبحكم واقع الحياة — تهب عليهم رياح الجديد فكرًا وسلعًا، وهنا يعاني المجتمع من حالة ازدواجية وانفصام؛ إذ يجمع الأمرين في تجاور دون تفاعل — فضلًا عن حالة الخوف والقلق — مقترنة بالشعور بالدونية، ولكنَّه يظل بالنسبة للوافد، فكرًا وسلعًا، مجرد مستورد مستهلك، غير مُشارك ولا مُبدع.

حين نقتل التراث حبًّا

والمفروض أن التراث قوة دافعة لحركة التطور الاجتماعي، وليس عائقًا؛ لأنه ينطوي على عناصر اتصال الهوية القومية، ولكن يحدث أن تكون النظرة إليه، أو تأويله على نحوٍ معين، عائقًا للحركة، ومن هنا فإن بعض دعاة التغيير قد يعمِّمون، ويدعون إلى رفض التراث جملة وتفصيلًا، وهو ما يعني، على الرغم من استحالته، دعوةً إلى استئصال الجذور، وهي نظرة فَوْضوية، أو قد تفضي إلى قصر عمر الحركة الجديدة.

ذلك أن طبيعة الإنسان كمجتمعٍ تاريخيٍّ لا يمكن أن تبدأ من فَراغ، والحركة اتصال وانقطاع، تجديد واختزال في آنٍ واحد، وغنيٌّ عن البيان أن القوى التي سعَتْ إلى فرض ثقافة على أمة أخرى بفعل الغزو أخفقت دائمًا وأبدًا، حتى إن العقائد الدينية لم تستقرَّ إلا في بلدان ذات حضارات وثقافات تنطوي على عناصر ترجِّح التماثل مع صبغ مظاهر الاختلاف المحدودة بصبغة القومية؛ ذلك أن الواقع المحلي يتمثل من عناصر الثقافة الوافدة ما يتفق مع أصوله وحاجاته، ويقدِّم صياغة جديدة، أو توليفة جديدة يحتفظ فيها بذاته ويُثريها. وكلما زادت عناصر التشابه بين المحلي والوافد، أو الملاءمة لحاجة محلية، زادت فرص نجاح التمثل والامتصاص. هذا فضلًا عن أن المعارف والخبرات المتراكمة أو التراث الذي يتسم بالدينامية والحياة؛ فإنه يفيد الحاضر ويدعم مهام المستقبل ويمثل أساسًا للإبداع؛ لأن أبناءه بحكم ديناميتهم التي هي جزء من ثقافتهم،

تمرَّسوا على الإبداع أو الإنتاج الإبداعي، وها هنا يغدو التراث أشبه بالمياه الجوفية التي تُغذي جذور نباتٍ يانع يملك كل إمكانات الازدهار.

التراث، ذلك المجهول

ولكن من أسفٍ أننا قد نكون أكثرَ الناس حديثًا عن التراث، وهذه كلمة شأن كلمات كثيرة، نردِّدها دون التزام بتدقيق المعنى، وتحديد المضمون، وبيان الإطار، ودون اعتراف بما يطرَأ على هذا كله، من تغير في حركة الزمان وصراع المجتمعات، أو ما تضيفه العلوم من معطيات جديدة، أو ما تيسره لنا من مناهج بحث، وهكذا تبدو معركتنا عند التحديد والتدقيق هي صراع بغير موضوعٍ متعارف عليه، ونزاع على ساحة مُبهَمة المعالم.

فالتراث عندنا هو الماضي، حتى وإن أضَفْنا إلى الكلمة سيلًا من الصفات. والحديث عن الماضي حديثٌ انتقائي، رؤيتنا تحكمها المصالح ولن نقول الهوى. لنسأل كل من يُفرط في الحديث إلينا عن التراث واعتزازه به وتقديسه له عمَّا يعنيه، سنجد إجاباتٍ شتَّى ورؤًى متباينة وحدودًا متباعدة، وأطرًا مختلفة وربما متناقضة، وعموميات لفظية، كلٌّ يُشير إلى ما يبرِّر نظرته إلى الحياة، ويتَّسق مع نطاق معرفته ويُلبي مصالحه، ويتجانس مع أسلوب تنشئته فكريًّا واجتماعيًّا، بمعنى أننا نمضي في الحياة وليس لنا إطار فكري مشترك، ولا نملك معايير متفقًا عليها للحكم على أي ظاهرة أو موضوع بحث.

وهكذا تتردد كلمة التراث على لسان العامة والخاصة في كل وقت، وفي كل مكان دون تحديدٍ لمعنًى دقيق متفق عليه بين الجميع، على الرغم من أن الاتفاق على المدلول ضمان لوحدة لغة الحوار. وتحديد المعنى لا يكون اعتسافًا، أو اجتهادًا قائمًا على فِطنة فردية، أو براعة لفظية، ولا يكون بالعودة إلى قواميس اللغة التي وضع أصحابها تعريفاتِ مصطلحاتها منذ قرون؛ إذ إن هذا يصلح عند البحث في تاريخ دلالة الكلمة. والأخذ بهذه القواميس وحدها يعني إغفالًا لحياة المصطلح وتطوره مع التاريخ، وإقرارًا بأن الفكر بات جامدًا، بل تحديد المعنى رَهْن ببحث جاد ناقد ركيزتُه منجزات العلوم، علوم عديدة في ضوء مناهج المباحث المتداخلة الذي يربط في تكاملٍ بين منجزات عديدة من العلوم المتعلقة بالظاهرة موضوع البحث، مثل إنجازات علم اجتماع المعرفة، وعلم النفس الاجتماعي والفردي، والمنطق والفلسفة بعامة، وعلم الاجتماع، وعلوم اللغة الحديثة والتاريخ ... إلخ، مما يُتيح لنا تناول الظاهرة من زوايا مختلفة ومتكاملة؛ فهذه

كلها في تكاملها جهودٌ بحثية، وإنجازات علمية لازمة، ليكون حكمنا ليس مطلقًا، بل أقرب إلى الصواب وأهدى سبيلًا، بدلًا من الإغراق في معمَّيات، ونكون أشبه بأسطورة أهل بابل، كلٌّ منَّا يتحدَّث بلسانٍ، نهيم مكبِّين على وُجوهنا، والحقيقة ضائعة مهما تعالت الأصوات.

وليس معنى هذا، كما قد يذهب ظنُّ البعض، أن كل أمة عليها أن تتفرغ للتفكير النظري، والإجابة على مثل هذه الأسئلة، في محاولةٍ لبحثٍ عن مشكلات التراث أو غيرها، فليس أبعد عن الحقيقة من مثل هذا الظن. والثرثرة الثقافية المجردة لا تستهوي إلَّا أهل الفراغ، ومهما جاهدنا، ونحن نعيش عاطِلين، فلن نصل إلى إجابة ولا اتفاق، وإنما الإجابات تطرح نفسها سهلةً ميسورة بل ذلولة، من خلال العمل المنتج؛ إذ من خلال العمل والفكر المتداخل في نسيج العمل، تتحدد الإجابات، وفي الأمرين معًا، العمل لا يعني مجردَ جهدٍ بدني أو فكري محض، بل تفاعل الإنسان مع واقعه، وصولًا لحسم التحدِّيات المفروضة عليه، أو مشكلات تطوره وتنميته وإزالة العقَبات في طريقه، دون أن يتخلَّى عن ذاتيته، بل إنه من خلال هذا يُثري ذاته ويكتشفها أكثر فأكثر.

العمل الإبداعي طريق الأصالة

هكذا شاء لنا تراثنا الثقافي أن نفكر: الكلمة هي الأولى، وجاء الفعل تاليًا لها؛ الفكرة، أو الكلمة، أو القول؛ أيهما هو المبتدأ والغاية والمنتهى؟ أمَّا الفعل أو العمل، فقد يكون أو لا يكون، وهو في جميع الأحوال وليد الفكرة، تالٍ لها، إذا ما قُدِّر له أن يجيء؛ ولذلك لا ندرك صلة الرحم بين الفكر والفعل، ولا ندرك حقيقة أن هذه صلة في اتجاهين؛ صلة تفاعل دون الإغراق في البحث عن أيهما كان الأول، وأيهما جاء تاليًا.

ومن ثَمَّ لا غرابة أن يكون نهجنا دائمًا الإغراق في التأمل والنظر، وعشق الحوار الكلامي الذي يصل إلى حدِّ الثرثرة، ولا نخرج من هذا النطاق إلى حيز الفعل والعمل، إلى الإرادة والعقل وتغيير الواقع، بل ولا غرابة في أن نجد العمل هو الأدنى مرتبةً في سلم القيم الاجتماعية، على نقيض الفكرة أو الكلمة.

وبسبب هذه البِنية الذهنية، التي صاغها تراثنا من خلال عملية التنشئة الاجتماعية أجيالًا وقرونًا متعاقِبة، ننظر إلى التراث وكأنه وجود فكري خالدٌ له الامتياز، وكينونة غيبية خارج إطار الزمان والمكان قدسية الطابع، أو نرى أنه نوع من المحارم و«التابوه» الذي يُحظَر المساس به، وإن كنَّا لا ندري ما هو تحديدًا؛ ولهذا أيضًا سقطت عنه علاقة

الحياة بينه كفكر وبين الفعل كمبتدأ، وسقط بالتالي دور الإنسان الفاعل، ودور المحيط الذي يُشكل مسرح الفعل في التاريخ، ويُمثل قوة فاعلة مؤثرة، تصوغ خصوصية التراث، وبسبب هذه النظرة المثالية نرى أن الفكرة هي الإبداع دون الفعل.

وليس غريبًا، وهذا هو منطلقنا، أن نغرق في البحثِ عن ذاتنا في نص التراث؛ لأن الفكرة هي المرجع والأساس، وتكون معركة حياتنا هي إحياء التراث لا تجديده إبداعيًّا، إحياء فكرة غامضة مُبهَمة غير متَّفق عليها، ولكن لها وجودها القدسي المُهيمن على وجداننا، ويكون إحياء التراث إحياء كلمة بإعادة طبعها لنقرأها ولا نفعل، ونقنع بالقراءة؛ فإن ذكر الكلمة هو الغاية والمنتهى، أمَّا الفعل كخاصية إنسانية، وقوة حافزة فقد طَرحناه جانبًا، وإن لم نقُل ذلك صراحة. وأمَّا العمل كإبداع له قدرة على صياغة الإنسان والحياة والمجتمع، ومن ثم صياغة الفكر والرقابة عليه تصحيحًا، ومتابعته تجديدًا؛ فهذا خارج نطاق الاهتمام، ورسخت مع التاريخ تلك النظرة الانفصامية، التي قطعت صلة الرحم بين الفكر والفعل، وهو عين الخطأ الذي وقع فيه من جعل الفعل أو الممارسة البداية والنهاية كقوَّة مؤثرة دون الفكر، أو جعل البنية الثقافية أدنى مستوى وتأثيرًا.

إرادة التغيير

وليس غريبًا أن نشهد انفصامًا في حياتنا بين الفكر والسلوك؛ فكر موروث، وسلوك مقطوع الصلة بهذا الفكر، نلعن المادية بمعنى المال وزينة الحياة، وسلوكنا مرصود للشراهة والنهم، ونلعن الغرب فكرًا وعقائد، وهمُّنا في الحياة التسابق على استهلاك سلعة رغبة في التفاخر والاستعلاء، ونجمع بين النقيضين طمعًا في استمرار الحياة، ولكنها هنا ليست حياة تجديد وإبداع، بل حياة استهلاك، لا تتجاوز المستوى البيولوجي.

وأصحاب هذا النمَط الحياتي يُلائمهم دائمًا العيش في إطار فكري أيديولوجي مغلق، طبيعته الثبات والجمود، ولا بأس من تبريرات نظرية تُرضي وتُلهي؛ ترضي الذات عن نفسها وبنفسها، وإلَّا فقدت مبرِّر وجودها، وتلهي الذات أو المجتمع عن دفق الحياة الصخَّاب المتجدد، أي يعيش المرء، ومن ثم المجتمع أسير فكر مقطوع الصلة بالواقع الحي، عقيم غير ولود، وتغدو حياة المجتمع كتابًا من صفحة واحدة مكرَّرة. اليوم مثل الأمس، والأمل في غدٍ يُحاكي الماضي، ولا يأتي التغيير إلَّا من خارج، في حدود ما يُشبع الاستهلاك.

ومثل هذا المجتمع يلتمس التراث، بمعناه الغامض المبهَم، وباعتباره حدثًا ماضيًا، يلتمسه إطارًا فكريًّا، أو أيديولوجيًّا وبنية عقيدية يعيش في داخلها، ويسعى جاهدًا ليضع ظواهر الحياة قسرًا داخلها، يقيس عليها الجديد. وإذا استعصى عليه ذلك فإن ظواهر الحياة هي الملومة. وهذا في رأيه، عين الفسوق والمروق؛ ففي داخل إطاره الفكري أو أيديولوجيَّته، يجد السكينة مع الفكرة التي لها الأولوية واحتوت في ظنه الكون، وإذا خرج عن الفكرة إلى الفعل سيكتشف المسافة الفاصلة الكبيرة بين تكوينه الفكري وبين العمل المرتبط بالحياة، النابع من الواقع، فن العمل تجدد، تغير وإبداع. إنه الوجود النابض، فيه دفء الحياة ودفقها الحيوي، أمَّا الفكرة الموروثة، الفكرة المعزولة، فهي باردة برودة الموت ما انقطعت صلتها بالفعل والحياة.

الخوف من التجديد

ومن اعتادوا حياة الكسل والقطيعة مع العمل حاربوا الجديد والتجديد دائمًا، لأن العمل صراع في إطار التفاعل الهادف مع الواقع، وهو منهل الفهم واستقراء قواعد وقوانين حياة النفس والمجتمع والطبيعة، والعمل هو الحافز إلى الخلق في عشقٍ للجديد ومعاناة التجديد. إنه تمرد، وإرادة الرفض بناءً على هذا الفهم أو الاكتشاف. وهذا نمط سلوكي خارج عن مألوف حياة من استَمْرءُوا الدعة، والتمسوا أسباب الحياة من خارج الحياة ذاتها؛ لذلك نرى هؤلاء دأبوا على الزعم بأن فضيلة الفضائل عندهم الطاعة والاتساق مع الواقع، وشر الرذائل التمرد والخروج عن المأثور والموروث والمألوف، فهذا شذوذ عمَّا وجدنا عليه آباءنا والسلف.

ونجد من أرَّقته الأزمة الناجمة عن الانفصال بين الفكرة الموروثة، وبين الواقع المتجدد، فنراه يسعى إلى المصالحة متخذًا الفكرة منطلقه، أعني الانطلاق من الموروث، ويتخذه إطاره الفكري المرجعي، ومن ثم ينتهج نهجًا نظريًّا خالصًا. يبحث عن الفكرة أولًا، أو يدعو إلى مراجعة الفكر الموروث كمعيار التماسًا للصواب دون الخطأ، ومثل هذا النهج يؤكد نظرة خاطئة يظن أصحابها أن التراث وجود صوفي خارج الذات المتفاعلة مع الواقع؛ لذا يخشى هؤلاء الخروج عن النص أو إسقاطه. وهذا وهمٌ وليد تلك النظرة الانفصامية، ناسين أن التراث إنما يتجدَّد نبع حياته ويمتد وجوده عبر الفعل ذاته وليس في انفصال عنه، فهكذا كانت عصور الازدهار الحضاري دائمًا، ميزتها أن منطلقها عمل إبداعي تتجلى فيه طوعًا أو تلقائيًّا عناصر التراث الداعمة للخلق، وبهذا يحيا أو يتجدد الإنسان والتراث معًا في نسيج واحد.

ولكن لا بأس عند مَن يخشون الفعل أنه جذر التغيير والتجديد، وهم راضون قانعون بواقعهم، ولا يريدون عنه بديلًا. أقول لا بأس عند هؤلاء من أن يرصدوا جهدهم لترسيخ وهم الانفصال بين التراث والفعل أو العمل الإبداعي، ويعمدون إلى تقديس الفكرة الموروثة، أو إن شئت فقل التأويل الموروث الذي يؤمِّن لهم حياتهم وامتيازاتهم وبقاء كل شيء على ما هو عليه؛ ولهذا نجد مشكلة التراث والحفاظ عليه وإحيائه بالمعنى التقليدي السالف الذكر، وليس تجديده مشكلة حادة تؤرق أصحاب هذه النظرة، ويغوص هؤلاء مع جوانب المشكلة، ولكن في إطار الفكر النظري الخالص، ولا يجدون حلًّا.

مشروع قومي يُحقق الانتماء للعصر والتاريخ

هذا على عكس من يعيشون حياة العمل، أو قل حياتُهم العمل، والتراث بعض كيانهم ولكن بنظرة أرحب، وبتأويل عقلاني؛ إذ هذا هو مقتضى العمل الإبداعي دائمًا. مثل هؤلاء لا يعانون أزمة، ولا تؤرِّقهم مشكلة الحفاظ على التراث، لأنه قائم فيهم، إنهم يجدونه ماثلًا متجليًا في عملهم. إن ذاتهم، أو الخصوصية الذاتية، التي هي محور التراث، تتحقق في العمل، ويُجسدها الفعل الخالق دائمًا وأبدًا.

لذا نقول إن المطلوب لحل أزمة الانفصام، وللحفاظ على خُصوصيتها الذاتية الإيجابية، والتي هي التراث في أجلى معانيه وأكثرها إيجابية، هو أن نتَّجه بكل ثقلنا إلى العمل، العمل الإبداعي المنتج الذي هو منبت الأصالة وركيزتها. إنه التجسيد الحي للإنسان من حيث هو وجود له امتداد تاريخي وواقعي، أي من حيث هو وجود في الزمان وفي المكان معًا، وأعني بالعمل هنا ابتداءً استراتيجية تنمية قومية أو مشروعًا قوميًّا للنهضة، يُحدد الهدف اجتماعيًّا، وتلتقي حوله إرادة الأمة، وتحتشد طاقاتها، تلتمس فيه تحقيق وجودها وآمالها ومصلحتها، وبذا يتأكد الانتماء للعصر والتاريخ في آنٍ معًا.

إن إنسانًا أو مجتمعًا يعيش على الريع أو يعيش حياة اقتصادية طفيلية، حياة استهلاك، عاطل عن كل جهد يعبر عن التفاعل الخلَّاق بينه وبين الطبيعة، للتحكم فيها وتسخيرها وفق رؤية يرسمها هو بإرادته ووعيه، ويرتقي من خلالها بنفسه في ضوء المزيد من الفهم لقوانين واقعة، وبفضل حصاد خبرته المستفادة من عمله الإنتاجي، مثل هذا الإنسان أو المجتمع، يؤثر أن يعيش أسير أيديولوجية الماضي، وإن طوَّعها لصالحه،

وتكون مشكلة حياته الأولى ومعركته المصيرية، وإن تباينت الأسماء، هي الحفاظ على هذه الأيديولوجية كما هي، دون مساس أو تغيير، وفق تأويل موروث؛ ففي ذلك حياته، حياته هو، والدعوة إلى التجديد جحود وضلال. ومثل هذا الإنسان أو المجتمع يظل التراث عنده قضية نظرية. إنه وجود مستقل عن التاريخ وعن الواقع، الذي هو عمل وفاعلية نشطة في وحدة متكاملة مع الإنسان. ويستعصي عليه حل مشكلة التراث أو التقليد في علاقته بالواقع المتغير؛ ذلك لأنه لا يعمل، بينما العمل فكر متجسِّد. حين تعمل اليد يعمل الذهن في تفاعُل، وتتجدد المشكلات التي يفرضها الواقع المتغير، تلتمس حلولًا، وتلقَى الحلول ترحابًا وتقديرًا، ويطَّرد عمل اليد والذهن، ويطَّرد ارتقاء التراث أو الحصاد الفكري التاريخي والإنسان.

ويبين لنا الموقف من التراث واضحًا من مثال آخر، أن الفلاح المصري الذي يعيش كادحًا في حقله، متحدًا في انتماء عميق مع أرضه وسمائه وزرعه، إذا ما جاءه من يقول له، مثلًا، دع عنك شهور السنة المصرية؛ لأنها «ليست تراثًا»، أو هي ثقافة يتعين التخلي عنها؛ إذ لم يشتمل عليها «التراث»، فبماذا عساه أن يُجيب؟ وهذه الشهور هي عمليًّا بعض عدة الفلاح وثقافته التي أبدعها تاريخيًّا للتعامل الناجح مع الحياة الواقع. وحقيقة الأمر أن الفلاح البسيط أجاب عمليًّا منذ قرون على جميع الأسئلة التي طرحها واقعه دون ثرثرة نظرية، عارفًا في صدق دينه وثقافته. هو الذي أبدع ثقافته بفضل خبرته العملية، ولكن غابت هذه الإجابة عمَّن قطع صلته بالعمل ترفُّعًا أو كسلًا، وآثر عملًا غير منتج، أو عاش حياة هامشية.

وإذا حدث وانتقل الفلاح نقلةً أخرى، من خلال التعليم والتطوير وميكنة عملية الإنتاج، فإنه يقبل الجديد النافع لجهده وهدفه، ويقدم تلقائيًّا صيغة جديدة، وحلولًا متميزة لمشكلات عصره، أو لحالة التطور الطارئة، ونجد حلوله انطوت على الجديد والتراث معًا، أي كانت متصلًا تاريخيًّا لهويته الحضارية، خاصة إذا كان الجديد ليس دخيلًا وافدًا، وإلَّا بات غريبًا، ولكنَّه إبداع بفعل تطور حقيقي شامل للمجتمع، بحيث ينعكس مدلوله في ثراء العمل والنظر معًا.

وحين نقول العلم أو الإنتاج، فإننا لا نقصد إضافة كمية لسلع مستهلكة، وإلَّا كنَّا كما كان السلف في عصور الانحطاط؛ إذ كان العلم عندهم نص تضاف إليه هوامش وحواشي، ثم حاشية على الحاشية، ولا جديد، وبات العلم ذاته سلعة مستهلكة. ويدور الزمان، ويدور معه السلف ولكن داخل دائرة مفرغة، عجيج ولا طحين، كلام ولا فعل جديد، علم راكد وفكر خامد.

ولكن المقصود بالإنتاج، عملًا وفكرًا، تفاعل عقلاني واعٍ قائم على تحصيل موثوق به لكل جديد من المعارف، نعالج به ما يطرحه الواقع من تحديات. ولا نفتي بغير علم، أو بعلم قديم، ولا نخطو اعتمادًا واتكالًا على البركة، بل نكد ونجتهد في إعمال العقل غير المكبَّل بالأغلال، وتحصيل العلوم بحرية من كل مصادرها، ومعالجة قضايانا، فتنمو الذات إذ ينمو المجتمع علمًا وعملًا ووجدانًا.

وليس العلم النافع هو فقط ما يراه البعض نافعًا لحياة بعد الموت، بل العلم النافع ما ينفعنا في حياتنا ومعالجة أمور دنيانا، وحريتنا الفردية في تحصيل العلم وفي الإقدام على العمل، هي حرية هادفة. والهدف تُظاهره رؤية اجتماعية مستقبلية. وإذا ما تحقَّق هذا وأضحى المجتمع من إنتاجنا نحن، فكرًا وعملًا، لأحببناه، وأصبح انتماؤنا إليه حقيقةً مؤكدة عزيزة علينا، إنه مشروعنا نحقق من خلاله ذواتنا.

النهضة تتضمن ثورة ثقافية في مجال التراث

وهذه هي سمة النهضة وكل نهضة، أن يدور معها صراع، غير نظري مجرد، لتأكيد الهوية من خلال العمل ومواجهة التحديات. النهضة الأوروبية مثلًا حين اتخذت العلمانية رؤية لها، حسمت موقفها من قضية التراث، لم تكن العلمانية من حيث هي رؤية، وكما ذهب بعضهم، ادعاءً وزيفًا، إنكارًا للتراث، بل على النقيض تمامًا، أكَّدت التراث، وعززت الولاء له من خلال رؤيةٍ أرحب وأكثر شمولًا وصدقًا، بدلًا من النظرة المحدودة المتزمِّتة، التي فرضتها مؤسسة الكنيسة.

وكان ولاؤها الجديد، والذي دعت إليه، ولاءً إبداعيًّا، لا تبعية القطيع، وأكَّدت من بين ما أكَّدت الولاء للتراث كله مسيحيًّا، حسب التأويل الأوروبي وإغريقيًّا وإقليميًّا أو قوميًّا، وأكَّدت حق العقل كقوة ناقدة في أن يفكر في ذلك إبداعًا وتجديدًا بما يسمح لحركة التقدم الاجتماعي بأن تنطلق بقوة الدفع اللازمة، والذي أنكرَتْه العلمانية هو تسلط الإقطاع وتسلط الكنيسة، ليس من حيث هي دين، بل من حيث هي مؤسسة تفرض رؤيتها على شئون الدنيا.

والذي أنكرته أيضًا تسلط الكنيسة كأيديولوجية مغلقة جامدة فاقدة المرونة والدينامية، وتقوم على التحريم والتكفير، تحريم التفاعل المنفتح مع تيارات التراث الإنساني في شموله وتباينه، ومع الفكر الجديد والمجدد، وتكفير كل ما عداها من عقائد وأفكار وإبداعات، مما انعكس على أهلها جمودًا وعجزًا عن الحركة، وتمثلت نتيجة هذا

في تخلُّفٍ وجهالة على مدى قرون، استحق وصفها بعصور الظلام. وهذا عين ما تكرَّر في كل الحضارات والثقافات التي اتخذت نهج الكنيسة في العصور الوسطى، وأفضى إلى انهيارها أو أفول نجمها أو إلى معاناة أزمة ممتدة ومزمنة. ومن هنا كانت العلمانية انطلاقة محورها التأكيد على الحرية الفردية، وتحرير العقل العام، أو عقل رجل الشارع، وكانت كذلك ثورة إبداعية، وانتماءً حقيقيًّا للتراث الإنساني والهوية الحضارية على امتدادها التاريخي دون انغلاق.

جاء تجديد التراث من خلال التفاعل الحي، وليس التعامل مع التراث على نحو ما نتعامل مع تميمة أو مزار مقدَّس، ومن خلال التفاعل مع الواقع لتحقيق النهضة تُحدد الإجابات في ضوء الأهداف والممارسة لإنجاز مشروع قومي، وهذا عين ما حدث في كل النهضات التي يحكيها لنا التاريخ، بما في ذلك أزهى عصور الحضارة الإسلامية.

بؤس الحياة حين يكون التراث خارج الزمان

إن من بين قضايا العالم العربي البحث عن الذات بعد اغتراب، وهو في حاجة إلى أن يستجمع ذاته التاريخية، التي انقطع اتصالها بفعل تطوُّرات الأحداث المفروضة عليه قسرًا من خارج، أو بفعل تعطُّل الإبداع، وتعطل التفاعل الحر مع أحداث الواقع في ظل قهر واستبداد امتدَّ قرونًا. وهنا يسعى إلى إعادة الاتصال بالتراث، ولكن في إطار حسٍّ بالتاريخ عميق، شامل لكل العصور، والعمل على إعادة فهم التراث وتأويله على أساسٍ نقدي، وبما يتلاءم مع متطلبات حياته، ويلتمس جادًّا إعادة تنشيط قدراته الإبداعية، وتحديد صورة المستقبل متجسِّدة في مشروع قومي، وهي صورة تحقِّق له في آنٍ واحد الانتماء إلى التاريخ على امتداده العريق، وتجاوز عثَرات الحاضر، وارتقاء إلى مرحلة جديدة بما تُضفيه وتثري النفس والواقع، وتزيد النضج الإنساني الاجتماعي، وتعزز الإقبال على الحياة، وتضيق معها شُقَّة الاغتراب.

عاش التراث غريبًا وخاملًا، غريبًا عن واقع تغير، لا بفعل الذات، بل بفعل قوًى مؤثرة من خارج، وخاملًا بحكم تعطل فاعليته وعزلته بسبب إنسان أو مجتمع كفَّ عن النشاط إلَّا في الحدود الدنيا الموروثة؛ ولهذا لم تتصل مسيرة التجديد والإبداع التراثي التي تصل الحاضر بالماضي وتتجاوزه إلى مستقبل تتحدد عناصر في الحاضر، ويغدو صورة كونية شاملة مواكبة للعصر، زاخرة بالمعاني دافعة للحياة، وهذا ما لا يتحقق في مجتمع يُفرض فيه على الناس محتوى تصورهم وفهمهم للحياة من قبل صفوة حاكمة،

على نحو ما يحدث في مجتمعات القهر، أو في مجتمع تجمد وتحجر عند حدود موروثات تظل كما هي دون فرز عقلاني وتمحيص نقدي وتفاعل حر.

إن المجتمع الذي يتحدد محتواه ورؤيته للحياة فرضًا تعسفيًّا من أعلى، مجتمع يفقد خاصية التحدي، التي هي خاصية جبلية في الإنسان، وهي ركيزة البناء والتجديد الحضاري والإبداع وإثراء التراث. وبدون ذلك تكون الحياة أشبه بأفعال وردود أفعال، والأفعال منبعثة من رصيد الماضي غير المتفاعل، وإنما هي مجرد ترسُّبات عصبية في مراكز المخ، وتكون الحياة في هذا الوضع حياة آنية مسطحة فارغة من العمق العقلي والوجداني معًا، وهذا ما لا يكون إلَّا بالنسبة لكائنات تعطلت فعاليتها الإبداعية، وأسيرة تراث عبث به الخيال والتخيل.

مطلوب الارتباط بالتاريخ والتراث، والتفاعل مع تحديات الأحداث تفاعلًا نابعًا من أعماق النفس ورؤيتها المستقبليَّة، لا نفس الفرد بل المجتمع، إذا جاز هذا التعبير، حيث الفرد فرد اجتماعي، وكيانه اختزال للمجتمع وتعبير عنه. هذا التفاعل الذي تتجمَّع فيه خبرات الماضي الإيجابية أو التراث بعناصره الحيَّة الفعَّالة الملائمة مع الفهم العصري؛ إذ إن هذا التفاعل هو ركيزة التقدُّم، وفيه تتحدد المعايير الأخلاقية للحكم على هذا التقدم. وبدون ذلك لا حياة إنسانية، بل حياة آلة أو روبوت تُسمَّى بشرًا، حيث تنتفي الحرية الفردية. ولهذا يُقال إن أخطر العقبات التي تحول دون نمو الفرد، ومن ثم المجتمع، هي عقبات تتعلق بالثقافة الاجتماعية.

كيف نبحث عن ذاتنا؟

لهذا فإن العالم العربي بحاجةٍ ماسَّة وملحَّة إلى حشد كل هذه الطاقات ليكون تقدمه متسقًا مع الحق والخير، ليس باعتبارهما وَهْمًا ميتافيزيقيًّا، بل وجودًا موضوعيًّا، بمعنى الالتزام بمنطق العصر وعلومه، واتساقًا مع قِيَمه ومعاييره الأخلاقية لتطبيق هذا الحقِّ في واقع حياته العملية. وهذا يعني أن ذاتية المجتمع التي يبحث عنها الآن إنما تتحقق بعد اكتشاف إيجابيات الماضي، من خلال تفاعُل الماضي مع الحاضر، في ضوء فهمٍ علميٍّ، وصولًا إلى مستقبل نابع من جهد إبداعي لأبناء هذا المجتمع، ومن خلال هذا الاتصال التاريخي يكون الاتساق الأخلاقي أيضًا.

إن الإنسان إرادة فعل وتوصيل، ومن خلال فعله يصل الحاضر بالماضي، ولكن الماضي يفرض نفسه كما هو، بل وأسوأ عمَّا كان، أي يفرض سلبياته دون إيجابياته،

بعد أن يُفاقمها الخيال السَّقيم، إذا ما كان المجتمع خاملًا أسيرًا لهذا الماضي. ويتغير الوضع تمامًا إذا كان الماضي يصل إلى الحاضر بدعوة واعية من المجتمع النشط الفعَّال، وهنا يكون المجتمع قوة التحكم في الماضي أو التراث.

ونحن بحاجة إلى نقلة جديدة، تمثل ثورة ثقافية، أو تحوُّلًا ثقافيًّا جذريًّا، يُهيئ الظروف الموضوعية لمحو السلبيات الموروثة عن عصور الطغيان والاستبداد والتخلف، وتؤكد في ذات الوقت إيجابيات الماضي التي جسدتها عصور الازدهار الحضاري، هذا فضلًا عمَّا تضيفه ظروف أو عملية التحول الاجتماعي الجديدة لخلق علاقات جديدة بين الفرد والمجتمع، ودور جديد متميز للفرد، سواء من حيث المشاركة الإيجابية في إدارة المجتمع من خلال مؤسَّسات دستورية تتسق مع مقتضيات العصر، وتستوعب خبرة الإنسانية في الحضارات المختلفة في هذا المجال، ولسنا بحاجةٍ هنا إلى أن يكون مرجعنا إلى ذلك أجدادنا الأقدمون، ولا نخرج عن عباءة المحاكاة والتقليد، بل ننزع في جرأة إلى التميز والتمايز والتطوير.

التميز عن الماضي وليس الانفصال عنه

لم يعد كافيًا أن نردد شعاراتٍ عامةً كمبادئ أخلاقية، مثل: كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته، ثم نترك كل حاكم أو كل إنسان لضميره، بل لا بد وأن يتحدد المضمون الاجتماعي لكل شعار، وأن يكون التحديد انعكاسًا لواقع جديد، وعهدًا وميثاقًا مكتوبًا وملزمًا، لا نتركه لضمير صاحب السلطان، ونرجئ مساءلته إلى يوم الحساب، وتضيع منَّا الحياة. ولا أظن أننا إذا فعلنا هذا بفضل جهدٍ واعٍ مشترك من أصحاب المصلحة، وهم جميع الناس على اختلاف معتقداتهم أو من يمثلونهم باختيارهم من قوًى سياسية، نكون أخطأنا في حقِّ التراث أو انتهكناه.

وإذا قلنا إن الشعب مصدر السلطات، فليس في هذا افتئاتٌ على ماضٍ مقدس، بل تحدٍّ لامتيازات صفوة، حيث يغدو الشعب راعيًا لنفسه وحقوقه، وهو المسئول، بفضل ما توافر له من وعيٍ ودور فعَّال. ويتعين أن يتحدد ذلك في الممارسة العملية التزامًا بدستور وقواعد ترسَّخت في الوعي الجمعي الذي أبدعها؛ كيف ننظم العلاقات والمسئوليات؟ ثم لماذا الحاكم وحده، على مدى التاريخ، هو الذي تُرجأ محاسبته إلى يوم الدين، بينما العامة يلقون حسابهم وجزاءهم في الدنيا؟ لماذا لا يحاسبهم أصحاب الحق، وهم الناس الآن لا الصفوة؟ وأصبح الناس أو الكافة الآن بحكم التطور الاجتماعي أهلَ علم وأهلَ

رأي وأصحاب حق، قادرين على الحكم، وليسوا مثلما كانوا في الماضي رعية، والأمر بيعة من صفوة لحاكم له الطاعة.

وإذا قيل إن التاريخ يحكي مثالًا عن إنسانٍ توعد حاكمًا بالتقويم إذا أخطأ، فإننا نسوقه كنادرةٍ أو مثال فريد لم يتكرَّر، وإلا فهاتوا برهانكم إن كان وجد سبيله في التطبيق على مدى التاريخ، ونضيف: ولماذا لا يكون هذا وفق نظام ودستور مع توافر الضمانات التزامًا بمنطق العصر؟ كم مِن قُوًى سياسية أيديولوجية شهدها التاريخ، تيسَّر لها السلطان، واقترن أسماء أصحابها بعديدٍ من صفات تُحيطها هالة القداسة، وألقوا بثقلهم في ساحات الصراع السياسي باسم الدين، ولكن وصولًا لأهداف خاصة، وباعوا الأمة والتاريخ بعرض دنيوي أناني، بل منهم من كانوا لُقطاء بغير أمة أو تاريخ مثل المماليك، وإن تزيوا بمسوح الدين زيفًا وبهتانًا، وأغرقوا الناس في قضايا بعيدة عن أمور حياتهم، بل دفعوهم دفعًا إلى الضياع في غياهب وراء الواقع، ولكن نحتفي بهم، ونقول إنهم حراس التراث والعقيدة.

مضمون جديد لقيم قديمة

ثم ما العيب في أن نفيد من خبرات وممارسات الحضارات الأخرى، ونُرسي للأجيال من بعدنا نهجًا جديدًا في التفاعل، يغدو بدوره صفحة من التراث، ونقدم مثالًا عن دينامية التراث والواقع ببُعدَيه المحلي والعالمي في تفاعل جدلي كتراث جديد، افتقده الأقدمون ونحن صنَّاعُه، وإن كان الصحيح أنهم في عصر الازدهار الحضاري تفاعلوا عن ثقة، وأضافوا وأبدعوا وأكَّدوا بذلك أن الحضارات تزدهر بفعل الاحتكاك والتحدي والإخصاب المتبادل، وأن العقيدة ترسَّخت أركانها بفضل هذا التفاعل، وعلى أيدي علماء أبناء حضارات غير عربية.

إننا بحاجة إلى أن نرسي دعائم عادات فكرية وسلوكية جديدة، تتسق مع قوة الدفع اللازمة لحركة مجتمع ناهض، وخلق علاقات جديدة تتيح له تحمل مسئوليته والدفاع عن حقوقه وأداء واجباته والمشاركة في تجديد مصيره، وبذلك نعزز حريته الفردية الاجتماعية، لتكون مضمونًا أو واقعًا متحققًا، وليست شعارًا فحسب، وبهذا يصبح الالتزام وعيًا اجتماعيًّا فاعلًا في تكامل إيجابي بين جميع أبناء المجتمع الواحد.

فإذا قلنا إن من حق الفرد أن يُمارس حريته في الاقتراع والتعليم، واختيار نُوَّابه في المجالس التشريعية، واختيار حُكامه؛ فإن هذا يعني، كواجب اجتماعي، توفير الوعي

اللازم لممارسة حريته عن إدراك وفهم يتسق مع وجوده الاجتماعي ومع متطلبات العصر. لم يعد الوعي اللازم في الانتخابات هو حسب ونسب المرشح، بل توجهاته السياسية وبرامجه الاجتماعية. وتطلعات البلد مجسَّدة في آرائه، وهو ما يعني أن تكون المشاركة الواعية ذات مضمونٍ ركيزته معلومات تتوافر بحرية، وبهذا يكون الشعب راعيًا لنفسه ومصيره، ومسئولًا بحق عن هذه الرعاية والولاية.

وكذلك الحال بالنسبة لقيمة أخرى مثل قيمة العدل، وأحلها الإنسان مكانًا رفيعًا في تراثه الماضي وأجلَّتها العقائد، والعدل هنا قيمة عامة أساسية، ذات مضمون اجتماعي، وليست قيمة شكلية مطلقة، ليس العدل، كمثال لغيره من القيم، حكمًا بالقسطاس بشأن خلاف على عنزة أو شاة اغتصَبَها غاصب، أو رأيًا عادلًا منصفًا بشأن خلافٍ على امرأة، أو غير ذلك من أمور كانت تُثير حروبًا وفتنًا في عصور القبيلة قديمًا، وإنما بات العدل الآن يحمل مضمونًا تطوريًّا اجتماعيًّا جديدًا، ويشترط مؤسسات تكفل الحفاظ عليه. وأصبح العدل يعني بناء المدارس تحقيقًا لتكافؤ الفرص بين الجميع، من أبناء الجميع، لينالوا حظهم من التعليم، ويسهموا بدور اجتماعي عن علم وهم قادرون. ويعني تشييد المصانع لتوفير فرص عمل متساوية، وضمان حياة كريمة، ابتغاء رفاهية المجتمع دون تمييز ... إلخ.

ومن العدل إقرار الحقوق المدنية المشروعة، التي أصبحت سمة أساسية من سمات الحياة الإنسانية الآن، وأقرتها مواثيق وصكوك دولية، تحت عنوان حقوق الإنسان، الرجل والمرأة والطفل، دون تميز بسبب عرق أو جنس أو دين، وصولًا إلى مجتمع يسوده عدل حقيقي. ومن العدل ألا تغتصب فئةٌ حق الكافة في المشاركة بالرأي الحر، من خلال مؤسسات وتنظيمات اجتماعية وإعلامية وسياسية وغيرها، والتي توصَّلت إليها الإنسانية كإطار للعمل الاجتماعي ونظام الحكم الرشيد. وليس من العدل أن نقهر ثقافة أقلية من الناس في مجتمعٍ ما، أو أن نحجب عن أبنائها حق المواطنة المتساوية، ولا أن نهدر ثقافة لها تاريخ، هي بعض تراث الأمة. وهكذا أضحى للعدل مضمون جديد يتسق مع طبيعة تطور المجتمعات والتحديات.

بات المطلوب حسمًا للأزمة، الانغماس في الفعل الحي لصناعة الوجود الإنساني الذي ينصبُّ فيه كل ما هو ملائم من التاريخ، وملائم من أدوات العقل الحاضرة التي يسرها العقل المعاصر. إننا لا يُمكن أن نُكرر أنفسنا، وواقع الحياة الممتد الصخَّاب يرفض التكرار، والركون إلى التراث الماضي وحده وقوع في الأَسْر، أسر الماضي، الذي فقد حرارة الحياة والتفاعل، ومن ثَمَّ تكون الحياة بليدة خاملة.

إن غزارة الثقافة الوطنية ترجع إلى ذاتية متكاملة تعي الماضي، كما قُلنا على نحو نقدي إبداعي، وتفاعل حي مع الواقع، وارتفاع بمستوى التعليم والتنظيم الاجتماعي والسياسي، طبقًا لمعايير العصر ورسالة الأمة والريادة الشُّجاعة، أو المبادرة الجسور، في مجال الفكر والخلق، دون استسلام لقيود الجمود.

صفوة القول: إننا بحاجة إلى تأكيد إرادة التغيير، فالتغيير ضرورة حتمية للنهضة، وهو تغيير اجتماعي سياسي اقتصادي ثقافي هادف، وليس التغيير مجرد تحوُّل شكلي في إطار اختيار التراث، أو تغيير قاصر على الرؤية الذاتية، بل إنه يستلزم فهمًا لقوانين حركة الواقع تاريخًا وحاضرًا، وصياغة لرؤية مستقبلية.

الفصل الرابع

التراث والحداثة

في ضوء تجربة اليابان ومقارنة بالصين

لم يكن اختيارنا لموضوع اليابان نوعًا من الترَف، ولا رغبةً في ثرثرة ثقافية، بل التماسًا للمعرفة، واستبطانًا لحالنا، واستكشافًا، عن طريق المقارنة، لأسباب قعودنا وتخلفنا. إذا صدقنا مع أنفسنا، فمن مفارقات التاريخ أن اليابان، في الثلث الأخير من القرن الماضي، أوفدَت بعثة إلى مصر، لتقصِّي أسباب النهضة، ومعرفة سر التقدم. وها نحن الآن، وبعد مُضِي أكثر من قرن وربع القرن، ومن موقع التخلُّف، نتطلع بعيون مشدوهة إلى ما اصطُلح على تسميته المعجزة اليابانية، لا نزال نسأل من نحن؟ ولا نجد إجابة، ونقنع بعبارات عامة مجمَلة، تصلح عنوانًا لكتاب، ولكنَّه كتاب غير مسطور، ولن يسطره فكر نظري أقرب إلى التهويمات، بل إنتاج جمعي إبداعي. نعلن شجرة النسب أو الانتساب إلى أجداد، هم أيضًا موضع اختلاف، وننسَى القطيعة التي امتدَّت بيننا وبينهم قرونًا طويلة، نسي خلالها الأجداد الأبناء أو تبرءُوا منهم، فما بالنا بأحفاد الأحفاد؟! يعيشون عالةً على الأجداد وإن تقطعت أواصر الصِّلة الموضوعية الحضارية، ولم تبقَ غير ذكريات، نختلف حتى في مدى صدقها وموضوعيتها وتأويلها، عالة على الأجداد في الزمان وهم منَّا براء، وعالة على الغرباء في العصر الحاضر وهم عنَّا عازفون، ذكريات عن حضارة انتحرت، أو انتحر ورثتها؛ إذ خانوا سُنة الأجداد، يوم أن كان لهم المجد على الأرض، حضارة مزدهرة، وتجسدت الخيانة حين كفَّت أجيال الأبناء عن التجديد والبناء.

ضلَّت أقدامنا معالم الطريق، وافتقدنا المنهج القويم في التفكير، نتحدث لغة الأقدمين، وضاعت منَّا لغة العصر الحديث، فتشتَّت الفكر وتعثَّر الحوار الذي بات

أشبه بحوار الطرشان؛ إذ تقطعت سبل الفهم والتفاهم وطُمست الحقيقة، أو غابت عن العقول والأبصار، كلٌّ منَّا على وجهه يَهيم، كأنما نضرب في ظلام وقد توارى العقل الفعَّال، وساد وجدان سقيم، نعيش غيبة كبرى في انتظار مهدي طال انتظاره ولم يجئ، ولن يجيء، وهو في أنفسنا، تدغدغنا أحلام انفصامية ونلعن الزمان.

تدفَّق نهر الحياة أو الحيوات المجتمعية جياشًا متجددًا دائمًا وأبدًا؛ إنجازات علمية باهرة، وتطبيقات عملية مذهلة. وإذا تلفَّتنا حولنا فقطيعة مع الحاضر وأسباب تقدمه، وقطيعة مع الماضي في فترات ازدهاره، وقناعة مَرَضيَّة بحياة الترف الاستهلاكي عند بعضهم، أو المستوى البيولوجي عند بعضهم الآخر.

ثم من واقع الخوف والضياع والتخلُّف تتوالى صرخات، من نحن؟ وفي عجزٍ علمي وعملي عن مواجهة تحديات العصر، نلوذ كما يلوذ طفل أصابه هلع إلى حضن أبيه، قانعًا بما يتمتم من كلمات مبهمة غامضة غائمة، نلوذ بتراث الأقدمين، نتجاوز الزمن، ونهرب من الواقع ومن عبء المواجهة، التراث وثَن لا نعقله، والتحديث نهج يُثير مخاوفنا ونلعنه، غربة في الزمان وغربة في المكان.

(١) التراث وخلفية تاريخية لا بدَّ منها

الاهتمام بمبحث التراث الثقافي جاء وليد ثورة جديدة في نظرية المعرفة؛ إذ اقتضت الإنجازات العلمية في النصف الثاني من القرن ١٩، ومطلع العشرين تحولًا كيفيًّا في إطار المعرفة العلمية الموروث عن عصر النهضة، مما استتبع تغيرًا جذريًّا في نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى المجتمع والكون. كانت نهاية القرن ١٩ ومستهل العشرين، فترة أزمة معرفية في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية، ولخَّص الأزمةَ سؤال احتلَّ بؤرة الاهتمام الفلسفي: ما هي الحقيقة العلمية؟ أو هل هناك حقيقة علمية؟

وتهيأت عناصر وأسس للخروج من الأزمة وصياغة إطار معرفي جديد، هذه العناصر هي: النزعة التطورية وتاريخية الوعي والنسبية، وعلاقة التفاعل بين واقع المجتمع والحياة والطبيعة، مع التفاعل المتبادل بينها جميعًا، أي الحركة في الزمان أو التاريخ، ومن ثم نفي الثبات أو المطلق. وترتَّب على هذا القول أن الفكر أو الوعي الإنساني حدَث تاريخي، يجري في بُعدَي الزمان والمكان، ونقطة انطلاقه ليست خارج الظروف الحافزة والمكيِّفة له، وهو الواقع، وأن الذات العارفة جزء من نسيج الموضوع

الذي نعرفه، وأن لا وجود لتراث ثقافي في المطلق خارج شروط تكوُّنِه في التاريخ، أي في الزمان والمكان، والمكان أو المجتمع ليس محايدًا في فعاليته، وليس حدثًا مكتملًا.

وأسهمت تطورات علم تاريخ المجتمعات وتاريخ الفكر في الكشف عن دور الفكر الموروث، وعن تلاحم الفكر والإنسان والمجتمع؟ أو اللغة والفكر والتاريخ، والتفاعل الدينامي بينها، واتجه البحث للإجابة عن تساؤلات يطرحها هذا المنظور، مثل: ما هو دور الفكر الذي اختزَنَته الذاكرة الجمعية في حياة المجتمع؟ وكيف يتكوَّن هذا الرصيد؟ وهل هو رصيد معرفي فعَّال؟ وما هي حركته في التاريخ وفي المجتمع؟ وما هو دوره في تحديد أوجه التمايُز بين المجتمعات أو الخصوصيات المميزة لما يُسمى الشخصية القومية؟ وإذا كان الفكر تاريخًا، فما هي قوانين حركته؟

وعبَّر عن هذا النهج الجديد مبحث سوسيولوجيا المعرفة، وهو مبحث تحددت معالمه مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين.

والدرس المستفاد أن الأزمة التي يعيشها الإنسان والمجتمع مع العالم عبر دورات التطور الحضاري لا بد أن تُثير الشك في أدوات المعرفة المتاحة ومحتوى المعرفة، أي في الإطار الفكري أو الإبستيم Episteme الذي يتعامل المجتمع من خلاله مع العالم. وهذا الإبستيم صياغة تاريخية تنطوي على قِيَم ومعارف، هي تراث، أو صفحة من صفحات التراث المتوالية والمتغيرة مع الزمان، هي الدوافع الجمعية اللاشعورية والشعورية معًا، والتي تحدد وتحكم التفكير الاجتماعي، ومن ثم السلوك والتوجهات، كما أن نشوء وتكوُّن هذا الإطار له ظروفه الحاكمة سلبًا وإيجابًا.

وتوضح سوسيولوجيا المعرفة أن حركة الفكر الاجتماعي هي حركة شاملة الموضوع المعروف، والذات العارفة في تواكُب، ولا تكون هذه الحركة إلَّا من خلال الاحتكاك والصراع ومواجهة التحديات ليصب هذا كله في صورة منظومة معرفية شاملة وموجزة لقيم انتصارات المجتمع أو هزائمه؛ ولذا فإن فهم فكر المجتمع يتأتَّى لنا في ضوء تاريخ حركة الفكر وقيمه النابعة من تحدياته، والمناخ السياسي والاجتماعي الذي أحاط به على مدى العصور، ثم تجسد كل هذا فيما يُسمى التراث.

وحسب هذا الفهم، يغدو التراث الثقافي بنية تاريخية فاعلة دينامية متغيرة، إمَّا إلى مزيد من الثراء، بفضل الإنتاجية الإبداعية للمجتمع، وإمَّا إلى تدهور وانحطاط، بسبب تعطل هذه الإنتاجية وركود المجتمع. وهذه حقيقة عبَّر عنها بعبقرية ملهمة، العلَّامة ابن خلدون؛ إذ قال: «حيث لا يتقدم العلم ولا تتقدم المعرفة؛ فإنهما يتراجعان حكمًا.»

وأفادت علوم نظرية وتطبيقية عديدة بضرورة التزام النهج التاريخي لفهم الظاهرة. ظاهرة المعرفة الإنسانية، شعورية ولا شعورية، من حيث إنه تاريخ نشوء وتكوين، له فاعلية في تحديد رؤية الإنسان وسلوكه. ويؤكد هذا المنهج أن السبيل إلى فهم أعمق لفكر المجتمع، أي تراثه الثقافي، أن نعرف تاريخه وصراعاته ومواقفه والسياق الذي يجري فيه، أو كما يقول كارل مانهايم: «إن كل معنًى يتعين فهمه في ضوء تاريخ نشأته وتكوينه، وفي السياق الأصلي للخبرة المعيشة التي تُشكل خلفيته، وفي السياق الجمعي.»

في ضوء ما سبق، يرى أصحاب هذا المنهج أن التراث الثقافي متصل اجتماعي زماني متعدد، وأن تاريخ التراث مجموعة متواكبة ومتلاحقة من العصور، ومتراتبة ومتراكبة كطبقات الأرض في تاريخها أحقابًا جيولوجية؛ ولهذا فإن باحث التراث هو أركيولوجي، أو عالم حفريات في فكر وتراث المجتمع، هو ذلك الذي يستطيع التوصل إلى العصور الغابرة، من خلال الحفر والتعرية. إزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية، دون الأسطورة الشائعة اجتماعيًّا، يعني التفكيك وتعرية آليات الفكر الذي ولَّد النظريات المختلفة، والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة، والتركيبة الخيالية، والأنظمة الإيمانية والمعرفية. إنه بحث نشوء وتطور الفكر المجتمعي وآليات حركة التطور، وما ترتَّب عنها من إسقاط وبروز على السطح، ثم فرز ما خفِيَ ونشرُه على طاولة التحليل لمعرفة كيف يمارس التراث دوره ضمن البنية العامة للفكر.

إذ ليس هناك إطار أو بِنية عامة للفكر المجتمعي مقطوعة الصلة بالماضي أو بالواقع؛ إذ إن هذه البنية وجود في إطار الزمان والمكان، إنها في إطار الزمان ما فرضه الزمان، أي الأجيال السابقة، وهي على هذا سُنة الآباء الأولين وأخلاقهم وتقاليدهم وقيمهم التي لا بد لنا من وضعها برمتها، حيث إنها وليدة شروط وجودية مختلفة وزمان مغاير، موضع البحث والنقد والتقييم، وأن يأتي بحثنا لها في ضوء الاكتشافات الحديثة لماهية الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ.

والتراث معنًى شامل لكل ما هو موروث من قيم وتقاليد ورؤًى من طبقات متراكبة. وهذا لا يعني أنه ينتمي إلى الماضي فقط، أي إنه ليس حدثًا ماضيًا، بل إنه متصل ثقافي معرفي، إنه حيٌّ اليوم مَعيش، حال فينا، نفَّاذ بين مسارب حياة العصر المؤثِّرة على الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والروحية. ولكن السؤال: أي تراث وعلى أي

نحو يحكم السياق التاريخي؟ ولا ينفي هذا أيضًا ازدهار التراث الثقافي بفعل الاحتكاك وعمليات التخصيب المتبادل من خلال التفاعل مع الثقافات الأخرى، ولكن ما موقع قوة الفعالية الإبداعية؟ وحيث إن التراث الثقافي إنتاج إبداعي، لا إرث راكد، وحيث إنه فعالية متبادلة ومطَّردة، بحيث تكون هناك دائمًا إضافة جديدة تُضاف وتدخل دائرة الانتماء إلى التراث، فإن الأزمة هي في جوهرها تلك القطيعة التي يُعاني منها مجتمع ما حين يتوقف أو يكفُّ عن الإنتاج الإبداعي. هنا تحدث القطيعة بين المجتمع وبين تراثه الذي يُعاني من تدهورٍ يزداد تفاقمًا مع امتداد القطيعة التي تتضاعف وتقترن بالضرورة بقطيعة أخرى مع حداثة أي عصر.

إن أزمة التراث، أو ما اصطُلح على تسميته أزمة التراث في العالم الثالث، نابعة من تلك القطيعة المزدوجة وحالة التدهور التراثي وغلبة الشكلية والغربة عن العصر، ومحاولة العيش في عصر «حديث» بمنظومة معرفية أو تراث ثقافي لعصر آخر دون تأويل أو ملاءمة، كأن المنظومة الفكرية أو الإطار المعرفي الحاكم لسلوك وقيم الأجداد صالح لكل زمان ومكان، وننسى أن الماضي شمِل إطاراتٍ متباينةً متوالية على امتداد التاريخ، ومتعدد بتعدد الحضارات؛ فكل عصر له خصوصيته بحكم مستواه من الإنتاج والعلاقات الإبداعية، وإدراكه الفني المميز، ويبدع أفكاره الجديدة من واقع إبداعه الإنتاجي، الذي يُمثل مهامَّ جديدة أو حداثة عصرية لكل حِقبة، وهي مهام تستلزم تأويلًا جديدًا ومجدِّدًا ونقديًّا للتراث الثقافي، وتطويرًا إبداعيًّا لتقاليد راسخة. هناك دائمًا تراث أو تقليد، وإن تباينت الأطر والتأويلات التجديدية للملاءمة مع العصر تعزيزًا لزخم الحركة المجتمعية، وتهيئة للإمكانات الإبداعية الإنتاجية للمجتمع. والعلاقة بين ما هو تقليدي وبين ما هو تجديدي تكتسب قدرًا مميزًا من المعاصرة وقت منعطفات التاريخ الحاسمة، حيث يبرز التباين الصارخ بين عناصر التقدم وعناصر الانتكاس في التراث الثقافي لمجتمعٍ ما. وتدرك المجتمعات أهمية استلهام تراثها الثقافي، وهي تلملم شملها وتحشد طاقاتها صوب هدف قومي يرتقي بها إلى وضع جديد تكون به أمة فاعلة ومشاركة في بناء الحضارات الإنسانية، إنها تراجع نفسها، وتُصحح أو تلائم أوضاعها، لا نكرانًا للماضي أو إنكارًا له، بل اعتزازًا به في ثوب جديد وتأويل ملائم. والتأويل أو الاجتهاد وظيفة اجتماعية لعقد مصالحة، وعمل ملاءمة، وضمان اتصال بين الماضي أو الموروث، وبين مقتضيات حركة المستقبل.

وما أحوجنا إلى تأمل تجارب الأمم، وكيف حاولت أن تعالج أزمتها، وأحسب أن جوهر الأزمة تُمثله عناصر ثلاثة، هي أضلاع مثلث تدعم بعضها في تلاحم وتكامل، وهذه الأضلاع الثلاثة لمثلث الأزمة هي:

(١) فقدان رؤية مستقبلية.
(٢) تعطل الإنتاج الإبداعي، الذي يرتكز بالضرورة على استيعاب عملي ونظري لإمكانات وإنجازات العصر العلمية والتكنولوجية.
(٣) القطيعة مع الماضي، أو فقدان الصلة الإبداعية بإيجابيات الماضي في عصور ازدهاره الحضاري على هَدْي وعي نقدي.

وبعد ذلك الإنسان كهدف للتنمية الحضارية، وكوسيط فاعل له تكوينه الذي صنعه التراث، على نحو مميز ومؤثر في التوجه وأسلوب التنفيذ، ومدى ملاءمة هذا التكوين للغاية المرسومة ودور الوعي في ذلك.

(٢) الحداثة

حين نذكر الحداثة أو المعاصرة ينصرف الذهن إلى الغرب بكل سلوكياته وقيمه، وليس إلى آلية العصر كمنهج، بمعنى أدوات تفوق الغرب — وليس حضارة الغرب بكل قيمها — وهو ما لخَّصه تساؤل رُواد النهضة العربية: «لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟» ولهذا ليس غريبًا، وقد أخطأنا التعبير، أن يظلَّ الإطار الذي ننظر من خلاله هو إطار الصراع الأبدي بين التراث والحداثة.

ولكن إذا أخذنا الحداثة أو المعاصرة على أنها منهج وأدوات تعامل الإنسان على مستوى العصر مع الواقع الذاتي والمجتمعي والبيئي لانْتَفى التناقض النظري والتناقض في حياتنا، حيث نلعن الغرب ونستهلك إنتاجه وقِيمه.

الحداثة تحوُّل نوعي ارتقائي للمجتمع، يتماثل في تصاعد قدرة الإنسان على التحكم في محيطه المادي والنفسي والاجتماعي، ويشتمل على تغييرٍ في القيم والعلاقات الاجتماعية والتطور الحضاري في إطار العقلانية والتفكير العلمي حسب مستوى العصر. ولهذا نقول إن الحداثة، أو حداثة كل عصر، تقترن بثورة ثقافية مطابقة لمتطلبات التحديث ويدعمها ولاء خلَّاق، وتأويل إبداعي للتراث الثقافي؛ من أجل حشد طاقات المجتمع؛ وفاءً لمشروع قومي أو تحديث المجتمع وفق صورة امتلأت بها أذهان أبناء هذا المجتمع

وارتضوها هدفًا، يحشدون له طاقاتهم على المستوى القومي، أي المشروع المستقبلي. والحداثة ليست صفة ثابتة، إنها شروط وجودية نسبيَّة، أعني تتغير حسب الزمان والمكان شكلًا ومضمونًا. فالحداثة بالنسبة لعصر التصنيع غيرها بالنسبة لعصر ما قبل أو ما بعد التصنيع، وإن كانت في التصنيع غيرها بالنسبة لعصر ما قبل أو ما بعد التصنيع، وإن كانت في جميع الأحوال حلقات متعاقبة في المسار الحضاري الإنساني، كل حلقة أفضت إلى الحلقة التالية لها.

والحداثة عملية اجتماعية شاملة لكل نشاطات الحياة المجتمعية. إنها تغيير في الإنسان والمجتمع وعلاقاته، وفي القيم وصورة الذات لدى المجتمع، وتغيير في البيئة وعلاقة الإنسان بالبيئة ليشكل هذا كله بنية حضارية ثقافية جديدة، وصفحة أخرى في مسلسل الحضارات الإنسانية في طريقها الصاعد؛ ولهذا فإن كل عصر، هو عصر حديث في ذاته وزمانه، وله شروطه التي تُشكل، مجتمعةً ومتكاملةً، ركائزَ البناء الحديث، وصولًا إلى إنجازات إنسانية موضوعية، تنعكس في كل مجالات حياة المجتمع؛ حداثة في اللغة على سبيل المثال بمعنى استيعاب اللغة، من حيث هي فكر لمجالات الفكر الجديد، فكر العصر الخلَّاق، الذي هو نشاط مجتمعي معبر عن روح العصر، فتقدم اللغة مفرداتها المعبرة عن الفكر النابع من النشاط الإبداعي للمجتمع. وقد يستلزم هذا تطويع قواعد اللغة، وتطويع الفكر الجديد بدوره لقواعد الصياغة اللغوية، وتتحجَّر في عصور الركود الحضاري. وهناك كمثال آخر الحداثة في الفن، بمعنى أن يُعالج الفن قضايا العصر، وقد يبتدع أساليبَ تتوافق مع إنجازات العصر في مجال الفكر أو الخامات أو ما يتعلق بالشكل والمضمون. والحداثة في الشعر أو في المسرح تحوير في معالجة قضايا وأفكار قديمة بما يتفق مع مشروع نهضوي جديد، أو تعديل في شكل الصياغة والدور، بحيث يفي بأغراض جديدة فرَضها الواقع المحلي، أو التفاعل مع ثقافات أخرى على نحوٍ يسهم في تطوير الشكل التقليدي أو ابتكار شكل جديد يمثل إثراءً للتراث وإضافة للقديم. وهناك الحداثة في العلوم (المؤسسات العلمية وتنوعها ونظام إدارتها والمناخ الملائم للعمل والابتكار ... إلخ). والحداثة في أسلوب العيش والحياة وإدارة شئون العمل أو الدولة ... إلخ، أي أخذ بمبادئ العلم الحديث؛ لأنه إنجاز علمي وعالمي، وابتداع أساليب أو مؤسسات تفي بوظيفة جديدة اقتضاها العصر. وليست الحداثة في جميع الأحوال اصطناعًا مفتعلًا، أو نقلًا تعسفيًّا من ثقافات غريبة، بل تفاعل واعٍ مع هذه الثقافات قرين نشاط محلي – أي أخذ وعطاء.

والحداثة تنطوي على القديم، مهضومًا ومكيفًا من خلال الوعي الإنساني، مثلما تنطوي على نقد القديم لقُصوره، وتحليله لبيان الجوانب الإيجابية واستلهامها، وفهم القديم على نحوٍ أفضل أو أكثر ملاءمة مما يطوره ويضمن اتصاله. ثم إنها استيعاب لجديد يفرضه واقع إبداعي لضرورته، وليس جديدًا مفتعلًا أو مستعارًا، ومن ثم يكون تأويل التراث، الذي هو جزء من ذهنية ونفسية الإنسان وأداته في التعامل، شرطًا لتهيئة المسرح لقبول الجديد والاعتراف به وممارسته.

والقول إن الحداثة هي بالضرورة في أحد أوجهها، موقف تحليل نقدي للتراث، لا يعني أبدًا أنها نفي للقديم أو هدم له، بل ملائمة له مع حاجات العصر التي هي حاجات حيوية للمجتمع ومصلحة البشر، ومن ثم تكون إضافة أو تعديلًا لبنية تقليدية، بما يتفق ومشكلات جديدة. وهي بذلك خُطوة نقدية إيجابية تستهدف تخفيف حدة توتر ناجم عن أزمة تُهدد الدعائم الوجودية لمجال نشاط اجتماعي أو فكري، وتُهدد أُسس الوجود المجتمعي بعامة، وتطرح الحداثة سبيلًا جديدًا للتخلص من هذا التوتر عن طريق حل مشكلات تعذَّر حسمها، وفق سياق أو إطار تقليدي. أو لنقل الحداثة دائمًا وأبدًا هي ميكانيزم مجتمعي مواكب للنشاط الإنساني التجديدي، ويصحح بها المجتمع ذاته تعديلًا وإضافة وفاءً لهدف أو وفاءً للحركة نحو هدف؛ لأن المشكلات أو الأزمة تمثلت في تعذر الحركة أو الشلل، ومن ثم الجمود وما يترتب عليه من تخلُّف، تخلف عن العصر، وتخلف أو تدهور التراث، كلاهما معًا في حالتَي المد أو الانحسار.

وانطلقت حداثة حقبة عصر التصنيع، والتي هي المدخل إلى عصر ما بعد التصنيع، من مجموعة من المواقف الأساسية، هي تعبير عن متطلبات مجتمعية؛ ذلك أن الحداثة في كل عصر من عصورها ليست رؤية نظرية تُفرض فرضًا على الواقع، بل هي استجابة لمقتضيات التحوُّل، شاملة جميع الجوانب الاجتماعية اللازمة لتحقيق البنية الحضارية الجديدة. وكانت منطلقات حقبة عصر التصنيع:

(١) إيمان بالعقل أنه مصدر المعرفة، ولا سلطان على العقل إلَّا العقل نفسه، والعقل هنا هو أدوات البحث العلمي التزامًا بمنهج معتمد طريقًا إلى الصواب.

(٢) إيمان بأن الحقيقة ذات طبيعة عملية نقدية، إنها ليست موروثة أو منقولة.

(٣) إيمان بالإنسان وحقوق الإنسان العام Mass Man النزعة الفردية، وأن الإنسان صاحب دور إيجابي، ومسئول عن بناء المجتمع واختيار الطريق، وإدارة شئون الدولة، من خلال مؤسسات يُقِرُّ نظامَها دستور، وتحدد السلطات المرجعية، مثال نظرية العقد

الاجتماعي، وأن المجتمع من صنع الإنسان. وعبَّرت عن ذلك باسم الديمقراطية وتعددية الآراء، وحق التعبير عنها على نحو فردي، أو في تجمعات وحق تداول السلطة بينها.

(٤) إيمان بأن المجتمع بِنية متعددة الطبقات وفقًا لنظام تقسيم أدوار العمل، ولا يعتمد على الطائفة أو العائلة أو القبيلة، أي الأساس هو العمل، لا علاقة دم أو نسب.

(٥) التعليم إلزامي بوصفه حقًّا للإنسان وشرطًا للتطور، ويرتقي مستواه بارتقاء مستوى التطور الحضاري والثقافي للمجتمع.

(٦) اللغة لغة عقل تحليلي نقدي، وليست لغة خطابية إنشائية، بمعنى أن اللغة هي الفكر المعبر عن إنتاج مجتمعي موضوعي، وإبداع حقيقي يخضع لمعايير نحتكم إليها.

(٧) إيمان بالتغير.

(٨) كان حصاد هذا كله ما عُرف باسم الثورة العلمية والتقنية (مناهج البحث العلمي قاعدة لنشاط العقل في التماسه لمعرفة الواقع مع الالتزام بإنجازاته في التطبيق العملي في حياة الإنسان والمجتمع والطبيعة).

والحداثة على هذا النحو تحوُّل شامل لكل هذه الركائز مجتمعةً وفي تكامل، وليس لبعضها دون الآخر، وإن اختلفت درجات تطبيقها وأشكالها من مجتمعٍ إلى آخر.

وإذا كانت هذه العناصر متكاملة تمثِّل ركائز حداثة عصر التصنيع، فإن هذا لا يعني أنها قالب جامد لا يقبل إضافة أو تعديلًا وفق مقتضيات الظروف والشروط الوجودية لكل مجتمع، ومن ثم يكون لكل مجتمع نهجه المميز في إنجاز الحداثة. ولهذا نجد هناك من يحاول أن يُعطي تصورًا أكثر تفصيلًا، ويتناول الحداثة في السياسة، والحداثة في التعليم، والحداثة في العلاقات الاجتماعية، والحداثة في الاقتصاد.

ونجد الآن شروطًا وركائز جديدة للحداثة، هي إضافة تُعبِّر عن طبيعة التطور الذي لحِق مجتمعات العالم الأول أو المجتمعات المتقدمة، والتي أنجزت الثورة الصناعية، أو حقبة الحضارة الصناعية، ووقفت منذ عقدين على أعتاب حقبة جديدة، هي حقبة حضارة عصر ما بعد التصنيع، أو كما تُسمى أحيانًا الموجة الثالثة بعد الزراعة والصناعة. ويتطلب إنجاز هذه الحقبة خصائص جديدة، سواء فيما يتعلق بطبيعة تنظيم وإدارة المجتمع أو الإنسان، حقوقه وواجباته وإمكاناته وتطلعاته، ويعيش العالم الأول آلام أزمة التحول، ومخاض ولادة هذا الجديد.

وأهم خصائص العصر الجديد وإنسان الحضارة الجديدة تطور فائق السرعة لإنجازات العلم، وتلاشي الهوة الفاصلة بين العلم والتكنولوجيا، ومن ثم السرعة في التغيير، وما يترتب على هذا من تسارُع اتِّساع الهُوَّة الفاصلة بين التقدم والتخلف. تغير الأطر الاجتماعية، وتغير نظرة الإنسان إلى الوجود الذي يفضي إلى تغير جذري في الإنسان؛ إذ لم يعد المطلوب الآن، كما كان الحال في عصر التصنيع، استحداث وتطوير آلة، وتنمية قدرات تنفيذية للإنسان، بل توافر فرص وشروط النمو الحر من خلال نشاط إنتاجي إبداعي، وزيادة في المرونة الدينامية، وانفتاح التفكير، ورؤية عالمية تتخطَّى الحدود القومية، وأن يتصف الإنسان والمجتمع معًا بقدرة على مواكبة واستيعاب الجديد بنفس سرعة التغير. إنسان له هذه الصفقات لا بد وأن يتحلى بأكبر قدر من الثقة بالنفس على اتخاذ القرار والتفاعل الحر، والمبادأة الجريئة والتحول عن التقليد، ومستوًى تعليمي راقٍ. وإذا كان العصر الجديد، أو حداثة عصر ما بعد التصنيع، ركيزتها العلم وتكنولوجيا المعلومات؛ فإن هذا يستتبع شروطًا اجتماعية وسياسية وسيكولوجية جديدة، ناهيك عن الشروط الاقتصادية. ويتبدَّى هذا في أسلوب الإدارة ونظام العمل، ومعايير الحياة الاجتماعية، والتحلِّي بأعلى قدر من المسئولية على المستوى الفردي وليس الجماعي فقط. ولهذا بات مؤكَّدًا الآن أن الشروط الاجتماعية تُشكل عقبة دون الحداثة أخطر من الأمية. وطبيعيٌّ ينبغي أن يكون نظام الحكم أو شكل الديمقراطية على نحو يُكلل ازدهار النمو الفردي الحر المبدع.

وإذا كان العالم الجديد، أو الحضارة الجديدة، من أهم خصائصها سرعة التغير، فإنه لن ينفع الإنسان فيها معلومات جاهزة يتضمنها تراث أو كتاب، بل سيكون الإنسان بحاجة إلى أن يغدو، من خلال تنشئة جديدة ونظام اجتماعي مغاير، ذاتًا قادرة على التفاعل الناضج الواثق بذاته مع الواقع، فالحضارة الجديدة حضارة معلومات، وفهم لهذه المعلومات ومجابهة فكرية متبادلة. ليس مناط الأمر تجميع المعلومات، بل القدرة على الإفادة بها وتأويلها وفق رؤية عقلانية، وتوظيفها في التطبيق. والانتصار في هذه الحضارة للأقدر، مجتمعًا وفردًا، على الإبداع الأكثر جديةً، الذي يعيش في شروط اجتماعية تهيئ وتحفز القوى المحركة للتطوير السريع في صورة المؤسسات الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية التي تُتيح أكبر قدر من الدينامية، نظام اجتماعي يكفل سيرورة الحضارة ونمو الإنسان وازدهار ملكاته، في إطار ضمانات وإمكانات ملائمة.

(٣) التراث الياباني والتحديث

يقول مفكر ياباني في تعليق له بصدد تفسير عملية الحداثة، وكيف بدأت: «إن اليد التي طرقت الباب لم تكن أقل أهمية من اليد التي فتحت الباب.» ويعني بذلك أن المؤثرات الحافزة إلى التغيير الاجتماعي، أو إلى الحداثة، لم يكن مرجعها فقط صدمة الغرب، بل ثمة عوامل محلية وأخرى خارجية اصطلحت معًا على دفع عجلة التغيير الاجتماعي، وحدَّدت توجه الإنسان الياباني وأسلوب تناوله لهذا التغيير. وأول هذه العوامل التراث، ولكي نفهم المقصود، سوف نورد عرضنا في إطار من المقارنة بين مثالَين؛ الصين واليابان.

اليابان — شأن كل أمة — حصاد تفاعل الإنسان والمجتمع والبيئة في الزمان، إنها حصاد النشاط الإبداعي لهذا الإنسان في سبيل انتزاع وجوده وصراعه داخل بنية المجتمع، في إطار الجغرافيا والتاريخ، مثلما هي حصاد جوانب أخرى سلبية «العزلة والاستبداد مثلًا»، وانعكس هذا كله في صورة التراث.

الإنسان الياباني مهاجر أصلًا من شرق آسيا، والمهاجر متمرِّد رافض لمجتمعه، ساعٍ إلى مغامرة مع المجهول في إصرارٍ وعناد؛ لكي ينتزع وجوده الذي يراه حقًّا لا يأتيه هبة، بل نتاج عمل وجهد وحسن تدبير وتحايُل وحِرص. ويملك المغامر إرادة صنع الحياة، ويتَّصف باستقلالية الرأي والطموح الشخصي والنزعة العلمية، والدينامية وكفاءة الاستجابة والفضول المعرفي، وقابلية الاحتمالات والروح الفردية أو الجماعية في العمل حسب ظروف البيئة وما تقتضيه من أسلوبٍ لتوفير المَعاش، وأن ما يعني المهاجر كل ما هو عملي ومباشر ومفيد والآن، لا وقت للتأمُّل النظري، وخطابه مع الواقع قائم على المصلحة العاجلة، تُظاهره قوة الحيلة ودهاء الفكر. خبرته هو وليدة نشاطه، بينما عينه على خبرة الآخرين. ويُعبِّر المجتمع عن هذا كله في صورة قِيمٍ يوجزها التراث، ويؤكد دورها الجماعي عن طريق ما يُسبغه عليها من صفاتِ التقديس.

ليس معنى هذا أن الموروث أو الزاد الثقافي للمهاجر هو وحدَه العامل الحاسم والمؤثِّر الذي فرَضَ نفسه على البيئة الاجتماعية الجديدة، بل نعني أن هذه صفاته وخصائصه، وهي في حالة دينامية قابلة للملاءمة والتأقلم حسب نوع النشاط في المجتمع الجديد؛ فإن مثل هذه الصفات كانت هي صفات المهاجر الأمريكي إلى العالم الجديد، ولكنَّها أخذت منحًى مغايرًا بحكم ثراء أرض الميعاد، وسهولة الحياة فيها واتساعها. وإنما تصادف أن كان المهجر الياباني ذا طبيعة دعَمت أكثر هذه الصفات، واقتضتها

واصطلحت خصائص المهاجر وخصوصية المهجر، وأسلوب النشاط على صَوْغ قيم وعقائد المجتمع الياباني الوليد، وامتدت مع الزمان.

ويشعر اليابانيون بأنهم شعب فائق التمايز والتميز ثقافيًّا؛ وذلك بسبب اللغة والعزلة الجغرافية، ثم الأوضاع السياسة التي كانت تعزز نهج العزلة بين الحين والآخر. وتولَّد لديهم لهذا السبب إحساس قوي بالذاتية؛ فالشعوب في نظرهم تنقسم إلى «نحن وهم» أو الآخرون؛ ولهذا لديهم حساسية شديدة إزاء كل ما هو أجنبي ومستورد، نقول حساسية لا صدودًا، وجعلوا من واقع النقل الثقافي موردًا لخبرتهم في ضوء حاجتهم. وساد انطباع بأن الشعب الياباني شعب ناقل مستورد للثقافة، ماهر في التعلم والمواءمة دون إخلال بمبدأ المحافظة على الذاتية الثقافية، ويتميز اليابانيون بشدة الوعي بالتاريخ؛ إذ ينظرون إلى أنفسهم من منظور تاريخي. وهذا امتداد لمشاعر الاعتزاز بالنفس وحضور دائم للذاتية الثقافية. ولعل هذا يؤكد لنا أهمية دور الوعي التاريخي بامتداده في تسامح دون حواجز تفكير للسلف، وأثر ذلك على تماسك وتجانس البناء النفسي للشخصية الفردية والاجتماعية على السواء. ولعلَّ تقديس السلف على مدى العمق التاريخي ودون تحيز له أثره ودلالته. هذا على عكس ما يحدث في بعض المجتمعات التي بدأ التاريخ عندها مع اللحظة التي فرَضَها السيف أو الدولة أو العقيدة، وما قبل ذلك صفحة سوداء مسطورة خطايا. ويؤدي هذا إلى ترسُّب وعيٍ زائف من شأنه أن يصدع الشخصية الفردية والقومية، ويصيبها بالعجز عن مواجهة التحدي. وهل هناك أعجز من شخصية مبتسرة، مطعون في مصداقية تاريخها، لا تكفُّ عن أن تلعن ماضيها، وتجهل مشاعر الامتداد والعمق التاريخي؟

وهكذا اصطلحت خصائص البنية النفسية والثقافية للمهاجرين، مع الشروط الوجودية لنشاطهم وحياتهم في جُزر اليابان، على تعزيز تلك الصفات. وصاغ التراث الثقافي الإنسان الياباني على صورة متجانسة ومحدَّدة الطابع، لها سماتها الواضحة المميزة. ومن أهم هذه الصفات: الدأب والمثابرة في إطار جمعي؛ ولذا يجري تقييم الفرد من خلال عمله مع مجموعة العمل التي ينتمي إليها، ومن خلال مشاركته بحماس وبسعادة. ولا ريب في أن مجتمع الفريق الواحد المتمتع بضبط النفس والإرادة القوية لا بد وأن تتولد عنه تأثيرات تُفسر حماس اليابانيين وطموحهم. وليس غريبًا إن كان شعار النجاح في الحياة هو شعار عصر «الميجي» أو عصر الإصلاح والتحديث. وهناك الدينامية مع الاحتفاظ بشخصية ذاتية بالغة المنعة والقوة، ويوضح تاريخ اليابان كيف

تغير اليابانيون مع الزمن أكثر من أي شعبٍ آخر، وأن استجابتهم للأوضاع الخارجية المتغيرة على درجة عالية للغاية مع استمرارية خصائصهم الثقافية.

يتصف اليابانيون بسيادة روح الجماعة مجسَّدة في الأسرة، فالمجتمع أسرة كبيرة، وتهيأت لهم هذه الخاصية بحكم طبيعة النشاط الإنتاجي في مجال زراعة الأرز، حيث يعملون في مجموعات. ومن مظاهر الجماعية؛ التماثُل في المأكل والملبس والسلوك وأسلوب الحياة، بل والتفكير بمعايير الجماعة. وكذلك الحرص على السمعة «وصون ماء الوجه»، والجماعية تعني الالتزام المشترك أو التماثل بشأن النظام الاجتماعي. ولكنَّها في اليابان لا تعني تماثلًا أو التزامًا استاتيكيًّا، ولا تعني إحجامًا عن التغيير وإنما تماثل جماعي مع الوضع المتغير، على عكس الحال من الصين؛ إذ تغلب النظرة الاستاتيكية أو تقل الدينامية وقابلية التغير المرن.

وهذا الوجدان التعاون الجمعي مقترن بالشعائر والطقوس، يقتضي سيطرة صارمة على النفس، يكون مبعثها باطن الذات، مما يجعل الياباني قادرًا على التحكم في غرائزه ورغباته؛ ولهذا فإن التماثل أو التجانس والجماعية ليست جميعها وليدة ضعف إرادي، بل هي نتاج نظام ذاتي قاسٍ، وقدرة على ضبط النفس. ومن هنا يلتمس الياباني الإحساس بذاته من خلال كِيان اجتماعي، ويكون سبب شعور بالزهو والفخار، سواء هذا الكيان هو الأسرة أو الشركة أو المجتمع، وتسود هنا غريزة القطيع؛ إذ ترسخت فيهم طبيعة الحركة الجمعية.

وترتبط بالوجدان الجماعي قِيَم التناغم والتناسق، من خلال التفاهم الذكي، القرار الجماعي هدف في ذاته مما يؤدِّي إلى تجنُّب المواجهة الصريحة الحادة، وعدم التركيز على مظاهر الاختلاف، والتزام الوسطية في أغلب الأحيان، ويسرت هذه الخاصية عملية التحديث، نظرًا لتفضيل مصلحة الجماعة والولاء لها، إيثار الإجماع، والتفاني والإخلاص للجماعة.

وتتسق مشاعر الجماعية مع العقائد اليابانية الثلاث، التي تؤكد جميعها على التناغم والتناسق مع الوجود؛ فالبوذية مثلًا تركز على أهمية تحقيق سلام العقل بعيدًا عن أطماع الدنيا الأنانية؛ وذلك بتحرير الذات من كل رغبة مادية. كما تدعو هي والكونفوشية إلى إنكار رغبات وشهوات النفس المتمثلة في نزعات التملك الأنانية. ويقترن هذا برفض الفردية أو قيمة المبادرة الفردية، وهي قيمة أساسية بالنسبة لِبنية الحضارة

الغربية، وكان لها تأثيرها الإيجابي في الغرب، كما أن إنكارها في اليابان له تأثير سلبي، وطموح الياباني يأتي دائمًا في إطار الجماعية، وعندهم قول مأثور «المسمار البارز يلزم طرقه» وأفادت روح الجماعية في تعزيز دور التخطيط الاجتماعي، وإعلاء قيمة العمل والإنتاج، والحذر من المستقبل، ويجد الفرد مجال التعبير عن ذاتيته في الإبداع الفني.

والفضول أو النهَم المعرفي من أهم خصائص الإنسان الياباني، والمأثور عن الشعب الياباني نهم الاقتباس، والتماس الوسائل العملية وأسباب المعرفة التي تُساعده على البقاء، وانتزاع وجوده من طبيعةٍ ضنينة قاسية على عكس من يعيشون في بيئة معطاءة في يسر؛ إذ نراهم قانعين بما أوتوا، غير طامعين فيما يملكه الآخرون، والنهَم المعرفي عند الشعب الياباني مرهون بحاجاته العملية، دون الاهتمام بالفكر النظري إلا في أضيق الحدود.

وتتسم العقائد اليابانية باليُسر والبساطة والفطرة، لا تغرق أصحابها في تفسيرات كونية معقَّدة، أو نظرات فقهية ولاهوتية متباينة، ولا ترهقهم بطقوس وشعائر مفرطة، بل متطلباتها محدودة. وتقوم على التسامح مع العقائد الأخرى ومع المعارف العلمية؛ إذ يُمكن للياباني أن يجمع بين ممارسة شعائر أكثر من عقيدة، كما تتسع عقيدته أو عقائده لممارسة شعائر الدين وممارسة العلم في آنٍ؛ ولهذا لم يدرِ صراع تطاحن بين الطرفَين، وهي عقائد معنية بالوقائع دون الحقائق الكونية الكلية، إنها ديانة الآن والحاضر، وعقيدة ترتكز على تفحُّص وجداني مع الكون، وهذا ما نجده في عقيدة الشنتو «الطريق إلى الآلهة» أقدم عقائد اليابان، وفي البوذية والكنفوشية، اللتَين وفدَتَا إلى الصين، واصطبغتا بصبغة يابانية، أهمها عقلية الياباني ذي التوجه الأرضي.

وخضعت هذه العقائد لتأويلاتٍ متباينة باختلاف العصور ومصالح أهل السلطان؛ فالبوذية تدعمت أركانها بناءً على ما وضعه الأمير شوتوكو، ٥٩٣هـ/٦٢٢م، من شروح وتفاسير لها، لتصبح تعاليمها في صورة ما أسماه «الدستورَ» أي عقيدة وشريعة، ولكن في صيغة يابانية تحتفظ بشخصيتها اليابانية.

ويحكي التاريخ شواهد كثيرة للتأويلات المتباينة للعقائد وفقًا لرؤية السلطة في كل عصر، أو رؤية المناهضين لها. مثال ذلك أن اليابان في ظل عصر طوكوجاوا، في أواخر القرن ١٨ والنصف الأول من القرن ١٩، كان النظام الحاكم ينشد تعزيز النظرة الأوتوقراطية للحكم، والتمسوا تأويلًا للعقيدة يُحقق هدفهم؛ لذلك لجئُوا إلى تشجيع فلسفة، أو لنقُل عقيدة تشوهسي، وهي وجه أو تأويل للكونفوشية، يقول إن معرفة

الطبيعة ضرورية لتحديد القانون الأخلاقي، وإن الحكم هو من يُعلم الناس السلوك الحسن، ويهديهم صراطًا أخلاقيًّا قويمًا. والحكومة الصالحة هي التي تعتمد على حكمة الحاكم وطاعة الرعية. ومحصلة هذا الرأي تعزيز لنظام الحكم الأوتوقراطي، ومساندة السلطات الإقطاعية.

(٤) خصائص التراث الصيني

وقد يكون من المفيد أن نعرض صورة مقارنة مع الصين التي تربطها باليابان وحدة العقيدة اسمًا، وكان لتراث الصين وتأويلاته أثر حاسم على نهج الصين في التعامل مع متطلبات تحديث المجتمع وفهم هذا التحديث.

عاشت الصين حياتها قرونًا طويلة في ظلِّ حُكم متسلِّط قاهر، فضلًا عن غوائل الطبيعة المروعة، ولنا أن نتخيل طبيعة التراث المتولِّد عن مثل هذه الظروف، وتباين التراث ما بين دعم للتسلُّط أو دعوةٍ للاعتدال، ولكن على استحياءٍ لا يستفز أصحاب السلطان؛ لذلك نجد عند كونفوشيوس أُسسًا للعدالة والاعتدال في الحكم، وحب الخير للناس وإكبار المعرفة، وأن علاج أدواء المجتمع في حكمة الحاكم والتماس المثل الأعلى في مجتمعٍ أحسن تنظيمه، وهو مجتمع السلف. ونجد عند موتسو أسسًا للتسلط، وكذلك عند التشريعيين. وبرزت على السطح تعاليم هؤلاء مع تأويلات للكونفوشية تدعم حكم ابن السماء على الأرض، ودفعت الناس إلى التماسِ الخلاص من خلال طقوس وشعائر تحقق مبدأ التأمل والتناغم مع الوجود، والزهد في متع الحياة، وأن الحياة ابتلاء ومعاناة، وفضيلة المحكومين طاعة الحكام.

وجاءت البوذية إلى الصين مهاجرة من الهند، لتجد بيئة صالحة مع ملاءمتها والتراث الصيني السائد، وانتشرت تعاليمها خلال فترات الاضطراب وشيوع العدمية. وخلاصة نظرة البوذية أن الوجود ألم، والحياة ابتلاء والنفس شهوة، وأن من يتحرَّر من رغباته هو البراهمي الحق، وأن سبب المعاناة هو الحياة المادية ورغبات النفس، وخلاص الإنسان في التحرر من هذه الرغبات، وأولاها رغبة الامتلاك.

وتمثل الطاوية، أو مذهب لاوتسي، جوهر التراث العقيدي لدى العامة من أبناء الشعب الصيني. وينظر هذا المذهب إلى جميع مشكلات البشرية، في ضوء المصالحة والتوفيق بين السماء والأرض، وأن الهدف دائمًا ه و تحقيق التناغم بين الإنسان والكون

المضطرب وصولًا إلى سكينة النفس، وأن سبب الآلام هو افتقاد هذا التناغم. والإنسان المثالي في نظر الطاوية هو الإنسان الجبل الذي تملؤه السكينة في باطنه، ويحف به السلام من خارجه، على الرغم من الأنواء والأعاصير، يتواصل مع الطبيعة ويتحد بها ويعيش في فردوس ذاتي، التناغم مع الكل الأعظم، مع الطاو. إنها فلسفة الهرب إلى أعماق النفس، باطن الإنسان هو الملاذ، حيث جوهر الحياة، وأن التأمل يفضي إلى متصل باطني وروحي، تلاحم مع الوجود الكل المتناغم، والإمبراطور وظيفته تحقيق التوافق والتناغم بين السماء والأرض. وخير الفضائل طاعته لأنه بحكم هذا المنصب هو ابن السماء، والطاوي الحكيم والحاكم يأخذ على عاتقه أن يحكم العالم عن طريق سلطاته الواسعة، مثل سلطات «الطاو» الوجود الأعظم، وأخذ أصحاب النزعة التشريعية هذا الرأي سندًا لمقولتهم عن الدولة الحازمة والمذهب التسلطي في الحكم، وتأكيدًا أن على الناس الطاعة، والالتزام برغبة الحاكم في العمل وفي التفكير وفي الحياة، والبوذية متحدة مع الطاوية في أذهان العامة من الصينيين.

وتنطوي النظرة على نزوع تصوفي وهروبي إلى باطن النفس مع أحلام بعالم موعود يسُوده الرخاء، ويأتي على يد بوذا المنتظر، أو الأمل في الخلاص بعد الوفاة عند دخول ملكوت السماوات، وليس غريبًا أن يحرص كل بيت على اقتناء تمثال لإله الرحمة.

ويؤمن الصينيون، كما يوضح تراثهم، بأنهم خير أمة بين جميع الأمم، وحضارتهم أفضل الحضارات، والصين هي الأمة المركز، وحكمتها تغنيها عن علوم ومعارف الأمم الأخرى أو البرابرة، والأمم الأخرى بلغتنا نحن «أعاجم»؛ لأنهم لا يعرفون اللغة الصينية ولا يفهمون تراثها، وخير ما يُعبر عن هذه القناعة والثقة المفرطة بالنفس والاستغناء عن علوم وثقافات الآخرين ما قاله عالم صيني في منتصف القرن ١٩؛ إذ سئل «هل يعتقد أن طلب العلم يتحقق بالتنقل في البلاد خارج الصين؟» فأجاب: «إن من أحاط علمًا بالدراسات الصينية القديمة ليس به حاجة إلى مزيد من العلم.» ويُروى أيضًا أن إمبراطور الصين شين لونج Chien Long في القرن ١٨، استقبل مبعوث الملك جورج الثالث ملك إنجلترا، الذي جاء للتفاوض؛ من أجل عقد اتفاقية تجارية، فقال له الإمبراطور: «إنه لأمر محمود من الإنجليز أن يلتمسوا مشاركة الحضارة الصينية ومآثرها، ولكن من المستحيل عليهم تمامًا، وهم على هذه المسافة البعيدة، أن يفيدوا حتى من أبسط مظاهر السلوك المتحضر «الصيني»، أمَّا عن التجارة فإن الصين تملك كل شيء تحتاج إليه بوفرة كبيرة، ونحن في غير حاجة إلى منتجاتكم.»

وهكذا نجد أن جوهر أو خصوصية التراث الصيني، والذي نشاركه في كثير منها من حيث المحصلة العامة:

- اكتفاء ذاتي يفضي إلى قناعةٍ وثقة مُفرِطة بالنفس وانغلاق.
- الأخلاق نوايا مضمرة تجاه الآخرين والطبيعة.
- التماس المثل الأعلى في عصر ذهبي مضى، عصر السلف.
- تأكيد الحكم المطلق للإمبراطور، الحاكم هو محور صلاح المجتمع، ولا سلطان عليه غير ضميره.
- خير الفضائل الطاعة، طاعة الحاكم والآباء.
- الهدف سكينة النفس عن طريق العيش في سلامٍ وتناغم مع الطبيعة.
- الحكمة هي تعلم كتب السلف، والتقدم استعادة عصر ذهبي ولى.
- قضية الإنسان في المجتمع ليس قهر الطبيعة والسيطرة عليها، بل العيش في وفاق معها.

قناعة والتماس السكينة؛ ولهذا لا نجد الصيني ما نجده عند الياباني من نهَمٍ للمعرفة، واهتمام بالقضايا العلمية لانتزاع وجوده. وهكذا نستطيع، في ضوء التراث الثقافي لكل منهما، أن نفسِّر طبيعة توجُّه كل من الشعب الصيني والشعب الياباني، في الاستجابة لمقتضيات التغيير والموقف من حضارات الآخرين، أعني إزاء قضية الحداثة.

(٥) عصر الإصلاح في اليابان

أزمة ثقافية وصدمة الغرب

بهذا الزاد من التراث الثقافي بدأت اليابان — مثلما بدأت الصين — المواجهة المصيرية والتحدِّي الذي فرضه الغرب، وما كشف عنه من أزمة ثقافية. ونحن لا نستطيع القول إن الإصلاح مرحلة واحدة لها تاريخ بداية محدَّد، وإنما هو عملية مطردة امتدت زمنًا إلى أن أخذت زخَمها كاملًا في عصر الميجي ١٨٦٨م. وتاريخ اليابان الحديث هو سجل صدام وتفاعل بين ثقافتَين، ونشوء وتطور حضارة آسيوية تحت تأثير فكر الغرب وعاداته الحياتية، واستجابة نظام زراعي إقطاعي منهار إزاء متطلبات مجتمع صناعي. وجرى الصدام والتفاعل في إطار تراث ثقافي حدد طبيعة الاستجابة للمؤثرات الخارجية.

واجهت اليابان (وكذلك الصين) صدمة الغرب وهي خاوية الوفاض، عاطلة من الفكر والسلاح بسبب حياة العزلة والركود؛ إذ طوال فترة العزلة المديدة التي عاشتها اليابان، استهلكت خلالها مواردها الثقافية الوطنية وجفَّت ينابيعها، واستنفدت إمكانات نموها الاقتصادي؛ ولذلك وقفت في حاجة إلى التجديد. أدت العزلة إلى العزف على ذات اللحن. الفنون والآداب القومية مع الفلسفات التقليدية كادت أن تصبح مواتًا إلى ما قبل القرن ١٩، وأرض الوحي — الصين — باتت غير صالحة لمزيدٍ من الإلهام؛ إذ إنها لا تملك عناصر التحديث، ولا رؤية التحديث، التي حدد معالمها العصر. وخير ما يُعبر عن ذلك ما قاله أحد الأدباء:

> «سئم القراء الروايات الصينية واليابانية للمدرسة القديمة التي تضع شخصياتها في مشكلات عويصة، وتحيطهم بالمخاطر المهلكة التي لا ينقذهم منها إلا الجان أو قوًى خارقة. وهذا حل غير ملائم للمشكلات الإنسانية في عصر الاعتماد على النفس؛ ولهذا يفضل اليابانيون النمط الغربي الراهن، الذي يخرج الناس من مأزقهم بفضل ما يمتلكونه من مال.»

وعرفت اليابان الغرب، أو عانت صدمته على مراحل متعاقبة، أول موجة تأثير أوروبية جاءت في القرن ١٦ من خلال البحارة البرتغاليين الذين وصلوا إلى شاطئ اليابان عام ١٥٤٢م يحملون البنادق، فكانوا مصدر إثارة شديدة، ورحب بهم اليابانيون، واستطلعوا في فضول أسلحتهم الغريبة. هذا على عكس الصينيين الذين لم يعبئُوا بأسلحة البرتغاليين أو غيرهم من «البرابرة». وتلت ذلك بعثات التبشير من الجيزويت، الذين أقاموا علاقات ودِّية في يسر وسهولة مع اليابانيين. جاء هؤلاء القساوسة يحملون التعاليم الكلاسيكية للإغريق والرومان، وعبارات عن الأخوة والمساواة بين البشر. وتحدثت بعثات التبشير عن انطباعها عن اليابانيين، وما يتصفون به من إحساس بالواجب والمسئولية، وعن شجاعتهم وشغفهم بالمعرفة، ومهاراتهم الحاذقة، وأنهم يتحلون بالحكمة والروح المرحة والنشاط والحيوية.

أعقبت ذلك فترة من العزلة امتدَّت قرنين من الزمان، حتى جاءت الموجة الثانية للتأثير الغربي، مقترنة بتهديد واستعراض قوة سفن القائد البحري الأمريكي بيري، عام ١٨٥٣م، ليفرض عقد معاهدة تجارية غير متكافئة مع اليابان. وكان ظهورهم صدمة كبيرة لليابانيين، أحسَّت معها اليابان بمهانة العَجْز.

وعندما انتصر الإنجليز على الصين، ذهب بعض اليابانيين إلى هناك لمراقبة الأحداث في بداية النصف الثاني من القرن ١٩، وعادوا ليؤكدوا أو لينذروا، بالخطر الذي ينتظر اليابان إن ظلَّت على ما هي عليه، وأن عليها أن تبذل قصارى جهدها لتطبق التكنولوجيا الغربية، وإلا كان مصيرها الهلاك. وخاف المحافظون أن يؤدي ذلك إلى دمار التراث والتقاليد اليابانية، وارتفع شعار «الروح اليابانية والتعليم الغربي» وهو تعديل أو صياغة جديدة لشعار قديم «روح اليابان وتعاليم الصين»، ثم أصبح الشعار «أخلاق الشرق وتكنولوجيا الغرب».

(٦) عصر التنوير

العقل والواقع

ليس التحديث تغييرًا إراديًّا للبِنية التحتية فحسب، بل يمهد له ويقترن به، تأويل للتراث الثقافي، وتغيير في ذهنية الإنسان صاحب الدور والمصلحة. وإذا كان الإصلاح، بمعنى تغيير بنية مؤسسات المجتمع، بدأ مع عصر الميجي ١٨٦٨م، فإن القرن ١٨ هو بحق القرن الذي غُرست فيه بذرة الإصلاح والحداثة في اليابان؛ ذلك أنه كان بداية حقبة التجريبية والتنوير التي امتدَّت حتى النصف الثاني من القرن ١٩، وأثمرت عصر الميجي.

شهدت هذه الفترة صراعًا فكريًّا، وازدهارًا تنويريًّا يبشر بالتحول المرتقب، ويمهد له، من خلال العمل والممارسة التطبيقية وليس الإغراق في مناقشات وتهويمات نظرية خالصة عقيم؛ إذ إن هذا هو ما حدث في الصين، حيث قنع المثقفون ودعاة الإصلاح بالاستغراق في حواراتٍ ومساجلات نظرية وقِتال فكري خالص استنفد الجهد والطاقة، فكان جعجعة ولا طحين.

دخل الفكر العلمي التِّقني والنظري إلى اليابان تدريجيًّا، وأفسحت له العقائد اليابانية مكانًا دون قتال، حيث لا وجه للتطاحن؛ إذ لم يأتِ هذا الفكر بديلًا عن العقيدة ليحل محلها، وسبق التحوُّل فترة أرسى خلالها عدد من الإصلاحيين نزعة احترام العقل والواقع أساسًا للنظر والتفسير والعمل، وظهر نوع من النزعة التجريبية الوطنية، وتم غرسها ثقافيًّا في حرصٍ وعناية، وبمعزلٍ عن التداخل مع مجالات العقيدة.

وتجلَّى الفضول المأثور عن اليابان كخصوصية تراثية في العناية بتحصيل معارف الغرب، والنهَم والتحايُل لاكتساب مقومات النهضة. وأول مؤسسة أنشأَتْها اليابان لهذا

الغرض هي مؤسسة الدراسات الهولندية تحت قيادة الرائد الأعظم آراي هاكوسيكي Arai Hakuseki ١٦٥٧م/١٧٢٥م. وأفرزت هذه الجهود الدعوة إلى تغيير جَذري في كل مجالات المجتمع بما في ذلك المساواة الاجتماعية، وجاءت الدعوة إلى المساواة على يد إقطاعي ياباني هو شيبا كوكان الذي قال: «من الإمبراطور والشوجان عند قمة المجتمع إلى الساموراي والفلاحين والصنَّاع والتجار، بل والشحاذين والمنبوذين في قاع المجتمع، الجميع بشر على قدم المساواة.»

وعمد هؤلاء الباحثون والمصلحون إلى إيقاظ الوعي، وبيان أن هناك حضارات مغايرة أعظم من حضارة الصين. وعرفت اليابان ما يُمكن أن نُسميه بعصر الشهداء الثقافيين؛ إذ كان هناك من المفكرين من ضحوا بحياتهم نتيجة التزامهم بالتعليم الغربي، من أمثال واتانابي كازا Watanabe Kazan وأسهم هؤلاء بفكرهم وجهودهم وتضحياتهم لوضع الأسس الاجتماعية والنفسية والفكرية للحداثة والإصلاح بعد ذلك في عصر الميجي.

في القرن ١٧ برز على سبيل المثال من رواد حركة التنوير سيكي كوا Seki Kowa الذي اكتشف حساب التفاضل والتكامل مستقلًّا عن نيوتن وليبنتس. وظهر روَّاد آخرون في مجالات علمية مختلفة في الاقتصاد واللغة والآثار والجغرافيا والتاريخ ... إلخ. ففي مجال التاريخ على سبيل المثال هناك آراي هاكوسيكي Arai، الذي كان مسئولًا عن مركز الدراسات الهولندية، وهو الذي قال: «التاريخ الياباني الحقيقي لم يُكتب بعدُ؛ إذ لا توجد كتب تُقدِّم دراسة نقدية للأحداث الواقعية، وكل ما هو موجود منها ليس إلا «تفسيرًا لأحلام روتها أحلام».» وطالب بإعادة كتابة التاريخ وفق نظرة نقدية ليكون سجلًّا موثوقًا به.

وطبَّق توميناجا ناكاموتو Tominaga Nakamoto (١٧١٥م–١٧٤٦م) منهج النزعة النقدية التاريخية في دراسة الدين، وكشف عن جوهر الصراع على السلطة باعتباره القوة المحركة للطوائف الدينية، وأكَّد أن الدين يُستخدم في الصراع أداةً لتحقيق مكاسب سياسية، ودعا إلى ضرورة الكشف عن الوجه السياسي للعمل باسم الدين، وأكَّد الحاجة إلى دراسة الوقائع التي ترويها العقائد دراسة عقلانية، وحاول التوفيق بين العقائد الكبرى الثلاث «الشنتو – البوذية – الكونفوشية»؛ ليضع ثقافة اجتماعية أخلاقية مستقلَّة.

وجاء من بعده ميورا باين Miura Baien (١٧٢٣–١٧٨٩م)، الذي خطا خُطوة أخرى نحو حصر المعرفة في إطار ما يُمكن التحقق منه، وقال إن الطبيعة هي موضوع

البحث الصحيح، وأن الإنسان جزء من الطبيعة التي هي وجود موضوعي، وأن المعرفة الصحيحة مصدرها الطبيعة لا الكسب، التزامًا بمنهج بحث له قواعده.

وطبَّق كايهو سيريو Kaiho Seiryo (١٧٥٥–١٨١٧م) نفس المنهج في دراسة المجتمع البشري، وقال إن المجتمع أساسه الإنتاج وتبادل السلع، فكان بذلك أسبق من غيره في أوروبا.

واطردت حركة التنوير، أو كما تُسمى حركة العقل والواقع في اليابان، على الرغم من المعارضة التي واجهتها، وشهد القرن ١٩ نمو هذه الحركة في أربعة اتجاهات:

(١) ظهور نزعة قومية قوية تمثَّلت في البحث عن الهوية القومية في استقلال عن الصين، ودون الذوَبان في ثقافات أخرى.

(٢) دعوة إلى إصلاح النظام الملكي.

(٣) دعوة إلى تطبيق الديمقراطية النيابية.

(٤) رغبة قوية في التعرف على ثقافة الغرب والإحاطة بأُسسها، باعتبارها ركائز النهضة.

وبلغت الحركة ذروتها؛ إذ أثمرت حركة الإصلاح المعروفة باسم عصر «الميجي».

تيارات مناهضة

ولكن استيعاب حضارة الغرب في الطريق إلى الإصلاح لم يمضِ سلسًا هادئًا دون صراعات، وإنما أخذت الحركة مجراها عبر تياراتٍ متناقضة ومناهضة، بيدَ أنَّ التناقض أو الصراع الذي أظلَّه مبدأ التسامح كان محكومًا في جميع الأحوال بمقتضيات عملية التفاعل بين أضلاع المثلث:

«التراث الثقافي لليابان + المشروع القومي للتحديث + الإنتاج الإبداعي.»

ظهرت تيارات سلفية محافظة ومتطرفة في تشبثها بالماضي، وظهرت تيارات تغريبية متطرِّفة في موقفها السلبي من التراث، وناهضتْ جميعُها تيارَ العقل والتنوير الذي نجح في التوفيق بين أضلاع المثلث من حيث تهيئة العقل الياباني للفكر العلمي والتعامل العقلاني مع الواقع، وحركة المعارضة السلفية، والحركة التغريبية لهما تاريخهما ابتداءً من القرن ١٨، بمعنى أن صدمة الغرب وأزمة الواقع المحلي أثارتا كل التيارات، وكان النجاح هنا للإصلاح، وأفاد دور التراث في تحديد نهج التعامل.

مثال ذلك أنه ظهر في مطلع حقبة طوكوجاوا في أوائل القرن ١٨ مفكِّرون مثل أوجيوس سواري (١٦٦٠–١٧٢٨م) الذي سمَّى مذهبه «المدرسة الفلسفية»؛ لأنه رفض التأويلات الحديثة — بالقياس إلى عصره — للعقيدة الصينية في اليابان، وطالب بالعودة إلى الأصول في فكر كلٍّ من كونفوشيوس ومنشيوس، واتَّهم معاصريه بعدم فهم تعاليم الحكماء من السلف، ورفض التأويلات التي تقول إن الإنسان فاضل بطبيعته، وقال: الأخلاق ضرورة لضبط النفس وتفرضها السلطة على الناس. وهكذا وقف إلى جانب المستبد العادل.

وورث عصر الميجي، عصر الإصلاح والتحديث (١٨٦٨م) هذه التأويلات، كما شهد محاولات أخرى متباينة لتأويل التراث. وشهدت هذه المرحلة حالات صعود وهبوط لسطوة هذه العقيدة أو تلك، حسب قدرة كل منها على تقديم التأويل الملائم للمشروع القومي لتحديث المجتمع؛ مثال ذلك أن ناهض التقليديون من أتباع عقيدة الشنتو وعقيدتي البوذية والكونفوشية تيَّار الأفكار الحديثة، وعارضوا انفتاح اليابان على الغرب، كما عارضوا السياسة التعليمية التي تعتمد، في رأيهم، على النجاح المادي في الحياة دون فضائل السلف. ومن زعماء هذا التيار السلفي ميشيمورا شيجيكي Nishimura Shigeki الذي ألف كتابًا بعنوان «تعليم الأخلاق هو السبيل الوحيد لحكم البلاد»، وأوضح أن الحاكمية لتعاليم السلف.

واشتدَّت حركة المعارضة عنفًا في أواخر القرن ١٩، وأعرب أنصارها عن احتجاجهم ضد «الغزو الفكري» أو ضد غزو أفكار جديدة، وجرت محاولات لإحياء عقيدة الشنتو خلال السنوات الأولى من عصر الميجي، واتسع نطاق حركات الإحياء الفكري أو العقيدة للسلف، وكانت بطبيعتها صورًا من المقاومة للنفوذ الثقافي الأجنبي.

وتشكَّلت في عام ١٨٧٦م — أي في عصر الإصلاح — تحت رعاية اثنين من الأمراء جمعية باسم Tokyo Shushin Gokusha لتشجيع تعليم أخلاق السلف ونشر مبادئ الأخلاق، وقال أنصارها: إن أخلاق الغرب وعقائدهم لا تُلائم الشخصية أو الطِّباع اليابانية، ولا تتسق مع بنيتها السياسية والاجتماعية، وأن المطلوب هو المبادئ الأساسية للكونفوشية، وصدرت كتابات كثيرة تُهاجم أخلاق وفكر ومعتقدات الغرب، نذكر منها مقالًا بعنوان «لا عقلانية ديانة الغرب». وظهرت مقالات وحركات تُهاجم الحفلات المشتركة التي تجمع الأجانب والوطنيين في نوادٍ مختلطة.

وشهدت هذه الحقبة أيضًا محاولات لإحياء النشاط الطائفي بين البوذيين الذين استطاعوا أن يستعيدوا قوَّتهم بعد ضَعْف في صورة صحوة بوذية جديدة، وصدرت

لهم صحيفة كان لها دور مهم في الحوار السياسي باسم البوذيين، وبرز البوذيون في اتجاه الإثارة والتحريض ضد كل ما هو أجنبي، وضد الأفكار الحديثة بوجهٍ عام، بل إن منهم من عارض استخدام مصابيح الغاز باعتبارها ثقافة غربية، وفضَّلوا الشموع أو الزيت النباتي في الإضاءة، أي استخدام السراج، وهاجموا فكر كوبرنيكس، وأطلقوا شعار «الأحمق من يأكل خبزًا مثل الأجنبي بدلًا من الأرز.»

وشكَّل المحافظون مؤسسة عام ١٨٨٨م، أصدرت مجلة رسالتها الحفاظ على جوهر الثقافة القومية اليابانية، وأكَّدوا أن المفكرين الكونفوشيين والبوذيين قادرون على سد الثغرات الفلسفية على نحو أعمق مما تفعل الفلسفات الغربية، وعلى اليابان أن تكتفي باستيعاب المعارف العلمية.

وعلى النقيض تيارات التغريب المتطرفة؛ فقد كان هناك من دعا إلى التدريس بالإنجليزية وإلغاء اليابانية، وتشكَّلت جمعية ميجي السداسية Meigi Six وهي جمعية أدبية أسسها الياباني Meirokusha لتشجيع الدراسات الغربية، وأصدرت صحيفة نشرت دراسات ومقالات لكبار الكُتَّاب وترجمات لمقالات وكتب، وظهرت حالة من الهوَس بالغرب امتدَّت عشرين عامًا أطلق عليها بعضهم اسم فترة السُّكر بالغرب، وامتدَّ ذلك إلى الفنون، بحيث ظهرت رسوم تتنافى مع التقاليد الموروثة؛ كأن يظهر رجل ينحني أمام امرأة، ويصف حالة الهوَس هذه أستاذ ألماني ذهب إلى اليابان لتدريس اللغة هناك في بداية عصر الميجي، فقال:

> «إن ما يجري الآن في اليابان ثورة ثقافية ضخمة، وفي الثورة الثقافية ينبذ الناس كل شيء في ثقافتهم التقليدية القديمة، ويحاولون إبداله بثقافة ثورية جديدة مغايرة تمامًا.» ويستطرد قائلًا: «أصرَّ اليابانيون على أنهم لا يريدون أن يعرفوا شيئًا عن ماضيهم، وأعلنوا أن المثقَّف الحق يخجل من هذا الماضي. إنه يرى أن كل ما انطوى عليه الماضي بربري خالص، ليس لنا تاريخ، وتاريخنا سوف يبدأ الآن، وسعى اليابانيون إلى تغيير كل شيء في حياتهم، بما في ذلك لباسهم وطعامهم.»

وبين هذا وذاك عاشت اليابان حقبةً من الاضطراب والصراع الفكري، وازدواجية الثقافة في ظاهر الأمر، وإن كانت الغلَبة لتيار العقل والواقع الذي تبنَّتْه أجيال الشباب، ولعل من العبارات الدالة على هذا التعارض والحيرة، تلك العبارة التي كتبها الأمير إتو ito في مذكراته، وهو من أنصار التحديث، يقول:

> «بدأ السياسيون والمتعلِّمون يتأثرون بكلمات تثير الحيرة، مستمدة من نظريات مونتسكيو وروسو وغيرهما من الكُتَّاب الفرنسيين.، وهناك كتاب عنوانه «تاريخ الحضارة» تأليف باكل Buckle يُدين جميع أشكال نظم الحكم، ويصفها بأنها شر لا لزوم له، وأصبح هذا الكتاب هو الكتاب المفضَّل وإنجيل الطلاب في جميع المدارس العليا، ولم يكن الطلاب يجرءُون على البوح بمضمون الكتاب أمام آبائهم المحافظين في بيوتهم.»

وفي إطار هذا الصراع واطراد حركة التحديث والإصلاح خفَتت صيحة «إكردوا البرابرة»، وعلتْ صيحة: «أسقطوا تلك الحجَّة الحمقاء التي تصف الأجانب بأنهم كلاب وبرابرة.» بيد أن هذا لم يطمس مشاعر الحذَر من أن يتعارض هذا مع عادات وتقاليد اليابان، وعبَّر عن ذلك عديد من المثقفين، وتبلورت دعوتهم في قولهم: إذا كان الهدف «أمة غنية وجيشًا قويًّا» إذن كل شيء نُضحي به من أجل هذه الغاية، وكان يجب ألَّا تستسلم اليابان في سلبية للتأثير الأجنبي، وإنما يتعين أن تزن وتقدِّر وتقيِّم، أن تقبل وترفض، وذلك حسب متطلباتها هي العملية. والملاحظ أنه بعد عشر أو عشرين سنة من الاقتباس دون تمييز من الغرب؛ بدأ تقييم واختيار الأعمال الفكرية المنقولة عن الغرب، وبدأ الروائيون المتأثرون بالغرب يكتبون أعمالًا أصيلة، وهكذا شجَّع الانفتاح الأصالة في ضوء النظرة النقدية والإبداع.

وسارت عملية التحديث وفقًا للخطوات التالية، مع الاستفادة في ذلك بالغرب:

(١) تشكلت حكومة من وزارات على النمَط الأوروبي.

(٢) نظام تعليم طموح للتعليم العالي.

(٣) نظام قضائي كان في البداية على النمط الفرنسي، ولكن بعد المواءمة مع الأوضاع الاجتماعية اليابانية.

(٤) نظام مالي ونقدي وضرائبي.

(٥) تحديث الاقتصاد، وإقامة نظام مصرفي حديث وإصلاح النظام النقدي.

(٦) التوسع في البنية الأساسية اللازمة للتطوير الاقتصادي (بناء خطوط السكك الحديدية والمواصلات).

(٧) إقامة صناعة الأسلحة والصناعات الاستراتيجية.

إصلاح التعليم

لعل الإصلاح التعليمي كان أهم عوامل الإصلاح في عصر ميجي، نظرًا لدور التعليم في تغيير بنية المجتمع جذريًّا، وذهنية الإنسان، وتهيئة إمكانات المجتمع، لمواجهة التحديات وفق مشروع قومي.

قبل الإصلاح كان التعليم للخاصة من أبناء طبقة الساموراي والنبلاء والزراعيين والتجار، أمَّا العامة فلم يشأ الإقطاعيون أن يقدموا لهم أيَّ قدر من التعليم؛ إذ كان مبدأ متفقًا عليه تنشئة الشعب على الطاعة لا التعليم، ولهذا كان أمر تعليم العامة موكولًا لرجال الدين البوذيين الذي يُديرون ما يُشبه الكتاتيب، وهي مدارس المعابد في المدن والريف، وتُسمى تيراكويا Terakoya، هذا فضلًا عن بعض المدارس الخاصة التي تُعلم اللغة الصينية والآداب الصينية الكلاسيكية. ويتركز التعليم في هذه المدارس على الفلسفة الكونفوشية، خاصة مدرسة تشي هسي Chi His. وهكذا كان التعليم تعليمًا سلفيًّا أخلاقيًّا نظريًّا، وأداة لضمان الامتثال الاجتماعي والاتساق الوطني والتماثل الفكري. ولم يكن هدف التعليم تقديم معلومات مفيدة للحياة بقدر ما كان حشو الرءُوس بتعاليم وقيم السلف، لخلق إنسان فاضل يلتزم حكمة الآلهة أو الحكماء.

وكان هذا الطراز التعليمي عائقًا في سبيل التقدم، وهي حقيقة تكشَّفت قبل عصر الإصلاح «الميجي»، وبدأت الخطوات الممهدة للإصلاح في عصر طوكوجاوا.

ويكشف تاريخ التعليم في السنوات الأولى من عصر الميجي عن صراع بين التقاليد اليابانية وبين متطلبات التعليم الحديث على الطراز الغربي، لم يكن لدى اليابانيين أي خبرة بشأن تنظيم التعليم الأولي أو الثانوي على المستوى القومي، ولم تكن لهم دراية بالموضوعات التي تحظَى بالأهمية في مناهج ومقررات الدراسة الأجنبية. ومن ثَم لم يكونوا مهيَّئين لوضع نظام تعليمي، واضطُروا إلى محاكاة المثال الغربي في المرحلة الأولى وبدون نظرة نقدية، كما اعتَمدوا على مستشارين ومعلمين أجانب، وتردَّدوا في نفس الوقت عن التراجع عن مبادئ ترسبت في وجدانهم؛ ولهذا بدا التعليم مشوشًا أول الأمر، يجمع بين العرف وبين الضرورة، أو بين التقليد وبين متطلبات الحداثة على ما بينهما من تناقض، دون ملاءمة ناجحة.

لهذا احتلَّ التعليم مكان الصَّدارة في سياسة الحكومة الإصلاحية، وتعثرت الخطوات في البداية؛ نظرًا لأن السياسة التعليمية وقعت بين أيدي رجال عقيدة الشنتو وغيرهم من دعاة العودة إلى القديم، وقرر المسئولون بحكم توجههم هذا أن يكون محورُ التعليم

اللغةَ القومية والتاريخ والدين. أمَّا الدراسات الصينية والغربية؛ فهما أشبه بجناحَين أو فرعَين للجسم الأساسي، أي لهما دور ثانوي.

وأخفقت هذه السياسة؛ لأنها لم تضع في الاعتبار مطلب الدراسات المتقدمة في علوم الغرب وفي القانون واللغات التي يعتمد عليها تقدم اليابان، فضلًا عن أنها استفزت الكونفوشيين.

وفي هذه الأثناء كانت الحكومة تتهيَّأ لتبدأ خطواتها الحثيثة والجادة نحو إصلاحٍ جذري للتعليم تولى مسئوليته رائد الثورة التعليمية فوكوا زاوا Fukuzawa الذي هاجم النهج التقليدي الصيني في التعليم والمطبق في اليابان، وحدَّد هدف التعليم ودوره في المجتمع الجديد، حين قال:

> «هدف التعليم الوحيد أن يُبين أن الإنسان خلقته السماء لتحصيل المعارف اللازمة لإشباع حاجاته من أجل الطعام والمأوى والملبس؛ ولكي يعيش في اتساق مع رفاقه. نعم، أن يكون المرء قادرًا على قراءة الكلاسيكيات هذا شيء جيد، ولكنَّه لا يستحق الثناء الذي نُضفيه على أئمة الفكر الصينيين واليابانيين من رجال السلف.
>
> كم من الباحثين والمفكرين الصينيين يجيدون إدارة شئونهم الخاصة؟ كم من المجتهدين في الدراسة أبدعوا شعرًا متميزًا؟ ومن ثَم لا عجب أن نرى الأب ينزعج إذا أبدى ابنه رغبة في الدراسة. إن المطلوب حقًّا تعلم وثيق الصلة بحاجات الإنسان التي تفرضها الحياة اليومية.
>
> إن من يستظهر حوليات السلف، ولا يعرف ثمن الطعام، أو ذلك الذي تعمق في الكلاسيكيات والتاريخ، ويعجز عن إنجاز صفقة بسيطة؛ هؤلاء ليسوا سوى معاجم تستهلك الأرز، ولا فائدة منهم لبلدهم، بل هم عقبة في طريق الاقتصاد. إدارة شئون البيت تَعَلُّم، وفهم اتجاه العصر تَعَلُّم، فلماذا تُسمى قراءة الكتب القديمة تَعَلُّمًا؟»

وهكذا أصبح التعليم في عصر التحديث مشروعًا قوميًّا لإعداد الشباب للحياة، شاملًا جميع المواطنين دون تمييزٍ مستجيبًا لاحتياجات النهضة من أجل تحوُّلات فكرية واجتماعية واقتصادية، وتحددت معالم السياسة بعد تلك الأزمة الجانحة التي هددت

أسس المجتمع، وغلب الطابع العملي حيث تركز التعليم على كل ما يتعلق بالعالم الخارجي بما لديه من تكنولوجيا والعمل على ملاءمة ما يتعلَّمه الطلاب مع ما تمتلكه البلاد من إمكانات، وقدمت برامج التعليم تعليمًا عالميًّا، شاملًا رؤية عن حضارة اليابان وتاريخها الطويل، ورؤية عالمية عن حضارات العالم الكبرى، ومعارف غنية عن الغرب وتاريخه وثقافته علاوةً على تاريخ وحضارة الصين؛ أي لم يكنْ تعليمًا منغلقًا، ولم يغفل أخلاقيات التراث الياباني الحافز للتقدم وتماسك المجتمع.

وحقَّقت اليابان في مجال التعليم إنجازات مهمة سبقت غيرها من الدول الغربية؛ إذ كانت نسبة المتعلِّمين في عهد طوكوجاوا، أي قبل عصر الإصلاح، ٤٣٪ بين الذكور، وهي نسبة كبيرة بالقياس إلى عصرها. وابتداءً من عام ١٨٧٢م بدأ تطبيق نظام التعليم الإلزامي الأولي، بينما بدأ هذا النظام في إنجلترا عام ١٨٧٠م، وفي فرنسا عام ١٨٨١م، وفي الولايات المتحدة عام ١٩١٨م، وفي ألمانيا ١٩١٩م. وأُنشئت جامعة طوكيو ١٨٧٧م، ثم جامعة كيوتو سنة ١٨٩٧م، وجامعة توهوكو سنة ١٩٠٧م، وجامعة كيوشو سنة ١٩١٠م، وجامعة هوكايدو سنة ١٩١٨م، وغيرها، هذا عدا المعاهد العليا. وفي عام ١٩١٠م بلغت نسبة من أتموا تعليمهم الابتدائي ١٠٠٪.

ويقترن بهذا النهَم المعرفي لتحصيل الثقافات العامة لدى المثقفين والقراء من اليابانيين؛ إذ تفيد إحصائية تاريخها عام ١٧٨٠م إلى ظهور ٣٠٠٠ مطبوع سنويًّا بأعداد تصل إلى مائة ألف نسخة للكتاب الواحد في بعض الأحيان.

وحقق التعليم المساواة؛ لأنه فتح مجال العمل والترقي بين الجميع، واختيار القيادات الوطنية. وعزز الاتجاه إلى تحصيل المعارف والإيمان بتطور الفرد وارتقائه بفضل العلم والتعليم لا الحسب والنسب، وأصبح التعليم هو أداة اكتساب المهارات، ومعيار الحكمة والخبرة وركيزة إنتاج الموهوبين.

وأسهم القطاع الخاص بدور بارز في سبيل نشر التعليم وفاءً للمشروع القومي، وتأكيدًا للاستقلال والذاتية القومية، وساعد الحكومة فيما عجزت عنه الميزانية الرسمية؛ إذ أنشأ القطاع الخاص عديدًا من المدارس الثانوية في مختلف التخصصات. كما اعتادت الشركات اليابانية، ولا تزال، أن تخصص جزءًا من ميزانياتها لإرسال بعوثٍ خارجية لمزيد من الدراسة، أو إلى معاهد عليا يابانية للحصول على درجات الماجستير والدكتوراه.

الديمقراطية والإصلاح الدستوري

المجتمع الحديث في عصر الحضارة الصناعية هو المجتمع الديمقراطي، حيث تتوافر شروط حريات وحقوق الإنسان الفرد، وشروط المشاركة في صُنع القرار وإدارة شئون الدولة، من خلال مؤسسات يجري انتخابها انتخابًا حرًّا مع فصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، ودخول مرحلة الحداثة يستلزم شكلًا من أشكال تحقُّق هذه الشروط، وطبيعي أن يؤدي هذا إلى صراعات وتناقضات بين التراث أو التقليد وبين مقتضيات الحداثة، وتجري محاولات التوفيق والتأويل والتوليف. ولم تكن اليابان استثناءً من ذلك، غير أنها عقدت عزمها، وأتاح لها تراثها سرعةَ المواءمة.

بدت بعض هذه الشروط غريبة، بل ومنافية تمامًا للتقليد الياباني، وأكثر من هذا أن بعض المصطلحات الجديدة الدالة على نظم العمل لم يكن لها مقابل على الإطلاق في اللغة، ومن ثم الفكر الياباني، أي لا يعرفها التراث حسب المعنى المحدد لها في المجتمع الحديث. من ذلك مثلًا عبارة «حقوق الشعب» أو «جمعية عامة» لممثلي الشعب أو مشاركة نواب الشعب في صنع القرار ناهيك عن التشريع، أو حقوق تكوين الروابط أو الأحزاب السياسية وحق تداوُل السلطة بينها. وهذه جميعها مصطلحات لغة مجتمع الحداثة في عصر الصناعة ولها مدلولاتها العملية المحدَّدة غير المسبوقة.

كان من دواعي الدهشة أن ينصَّ الدستور الجديد على تكوين جمعية عامة من ممثلي الشعب على النمط الغربي؛ ذلك لأن النظرة اليابانية التقليدية إلى أي حركة سياسية شعبية كانت تعتبر تلك الحركات الشعبية حركاتٍ هدامةً. والتراث الياباني السياسي يتحدث عن جهاز شورى advisory organ، وليس جهازًا تشريعيًّا ولا تنفيذيًّا ولا قضائيًّا بسلطات مميزة ومتمايزة ومستقلة، ولا يتحدث عن جهاز مهمته مراقبة حكومة البلاد. وجهاز الشورى قبل عصر الإصلاح كان يُمثله مجلس دولة يضم عددًا من النبلاء أو كبار السِّن، هم مستشارون للعرش والوزراء، مثل مجلس الدولة للشوجان، ويعني Original Seniors أي السادة الأصول، أو حكماء القبائل، أو الآباء المؤسسون، ولكنَّهم غيَّروا نظرتهم بعد تأثرهم بالتجربة الغربية التي أكَّدت لهم أن انتخاب جمعية عامة من ممثلي الشعب سوف يدعم الحكومة ويمنحها تأييدًا شعبيًّا واسعًا، ويُشكل قوة حافزة للتطور الاجتماعي السياسي.

كذلك مفهوم «الحقوق» في القانون المدني بدا غريبًا وشاذًّا، وأنه نوع من التغريب أو الانقياد لحضارة الغرب؛ ذلك لأن فكرة الحقوق غريبة عن التشريع الياباني الذي

أخذته عن الصين في القرن السابع، والذي ارتكزت عليه تشريعات اليابان بعد ذلك؛ إذ السائد هو مفهوم الواجب فقط، وهو المفهوم الذي تُسنُّ من أجله القوانين، بمعنى أن التشريع هدفه أن يُحدد للمواطن واجباته لا حقوقه التي لا ذِكْر لها ولا كلمة مقابلة لها في اللغة.

وأيضًا لم يكن مألوفًا على الإطلاق مفهوم حقوق الفرد من الرعية. إذ إن هذا المفهوم منافٍ للتراث، فنحن لا نجد في الكتابات القانونية اليابانية الخالصة مصطلحًا قريبًا من كلمة «الحقوق» يُعبِّر عن شيء خاص بالشخص، وله أن يدعي به لنفسه وعلى الآخرين، بل إن الكلام العادي لا يتضمَّن في المفردات أو القاموس كلمة بهذا المعنى؛ لذلك كان لزامًا سك وابتداع مصطلح جديد للدلالة على مفهوم الحقوق؛ لذا بدا غريبًا أن يتضمن القانون المدني الجديد بابًا تحت عنوان «الحقوق»، والأشد غرابة في نظر التقليديين في هذا الباب أن ينص الدستور على حق إعلام الناس بأي قانون يصدر؛ إذ كانت القوانين التي يصدرها الإمبراطور قديمًا يجري إخطار العاملين الرسميين بها فقط، أي المنوط بهم تنفيذها دون سواهم. وهذا هو الحال في الصين، حيث يظل الناس جاهلِين بالقوانين التي صدرت، ويُعاملون على أساسها؛ ولهذا اشترط الدستور الجديد أن تتضمن ديباجة أي قانون عبارة نصها «لعلم الناس أو لعلم الشعب». وهي عبارة بدت غريبة لا نظير لها في التراث، وخاضت الحكومة اليابانية في بداية الإصلاح صراعًا حادًّا ضد قوى المعارضة وحركة حقوق الشعب، وأعلنت، استنادًا إلى التراث، أن دعاة الحرية ليسوا يابانيين أصلًا، بل عملاء.

ويتحدث التراث عن دور الحاكم وصفاته كحاكم حكيم، عاقل نزيه، عليم مسئول عن رعيته، يهديها سواء السبيل. إنه يحكم وله الطاعة على الشعب، ولكن التراث لا يذكر شيئًا عن الحقوق الطبيعية، أو حكم الشعب، أو إدانة الحاكم إذا أخطأ أو محاسبته. وأعلن السلفيون أن الدعوة إلى تطبيق النظام الدستوري الغربي دعوة خاطئة منافية للتراث؛ لأنها تعني أن الشعب يعرف أفضل من الحاكم الفيلسوف.

وفي إطار الصراع بين توجهات الحكومة إزاء الإصلاح الدستوري وبين توجهات المعارضة، نجد قوى المعارضة الداعية إلى التحديث تضغط بشدة على الحكومة اليابانية في عصر «الميجي»؛ لاتخاذ الأشكال والصيغ السياسية المماثلة للأشكال المطبقة في إنجلترا وأمريكا عند وضع الدستور وتشكيل البرلمان. وتألفت في عام ١٨٧٧م حركة تطالب الإمبراطور بتشكيل مجلس نيابي، ورفضها الإمبراطور أول الأمر. واعتقلت السلطات

بعض أعضائها، واحتدم الصراع من أجل حقوق الشعب، واعتمد دعاة الحركة على أفكار ودراسات غربية لمفكرين من أمثال روسو وبنتام وجون ستوارت مل وسبنسر، وبدأت حملة اعتقالات ضد رجال الصحافة، وأصدرت الحكومة قانونًا يحظر التجمهر، وظهرت بوادر للعنف الشعبي والاغتيالات، واضطرت الحكومة إلى تقديم تنازلات تدريجية وغيَّرت من اتجاهها.

ولم تحاول الحكومة الاستعانة بالنظريات، بل تعاملت مع مشكلاتها على أساسٍ تجريبي من خلال دراسة التطبيق العملي لنظم الحكم المطبقة في البلدان الغربية الكبرى للتأكد من أنها أكثر ملاءمة لليابان.

وسافر الأمير إتو Ito إلى الخارج لدراسة التطبيق العملي للنظم المختلفة، والاطلاع على الآراء الفعلية لرجال السياسة العمليين. لم يشأ الأمير أن يقرأ كتبًا ونظريات، بل اتساقًا مع التراث الياباني البرجماتي سعي لكي يعرف كيف يعملون في التطبيق العملي، والملاحظات الشخصية للمسئولين وخبرة الممارسة؛ أي إن المهم التعرف المباشر عيانيًّا على الناس والنظم.

وعندما سافر الأمير إتو Ito إلى أوروبا لدراسة النظم البرلمانية لم يكن يبحث عن شكل حكومة تماثُل النظم البرلمانية الليبرالية التي تُطالب بها المعارضة، بل كان هذا هو ما يرفضه ويقاومه إتو. إنما استهوته المبادئ الملكية القومية المعادية للبرلمانات، وهي مبادئ بسمارك. ورأى تشابهًا بين ألمانيا واليابان كلاهما بحاجة إلى دعم الوحدة القومية، وكلاهما متخلفان عن الدولة الرائدة في الغرب. وهكذا جاء الدستور الجديد ١٨٨٩م متضمنًا الكثير من أصول ألمانية ونمساوية، وقليلًا من الفلسفات السياسية الفرنسية والإنجليزية. وعقد إتو حوارات مع بسمارك لاستطلاع آرائه وخبراته، وصدر الدستور عام ١٨٩٨م، وتضمن مواد تكفل للشعب حقوقًا واسعة غير مسبوقة، وإن اقترنت بعبارة «في حدود القانون» على نحوٍ يُقلل الضمانات، ونصَّ الدستور على نظام قضائي له درجة كبيرة من الاستقلالية كانت موضع إعجاب شديد، وأدار هذا النظام القضائي العدالة بالفعل من خلال التزام دقيق بالقانون. ولعل أكثر جوانب الدستور الياباني إبداعًا هو النص على تشكيل جمعية وطنية تُنتخب انتخابًا جزئيًّا، وتتألف من مجلسين؛ مجلس شيوخ على غرار مجلس اللوردات البريطاني، ومجلس نواب وينتخبه دافعو الضرائب الذكور. وفي عام ١٩٢٥م أصبح الانتخاب من حق كل الشباب الذكور الراشدين.

(٧) الصين والتراث وصدمة الغرب

المواجهة بين العالم الأوروبي والأمريكي وبين الصين أثارت ردود أفعال شديدة العنف بين المفكرين الصينيين في نهاية القرن ١٩ ومطلع العشرين، واصطلحت جهود كثيرين من زعماء الإصلاح وكبار الفلاسفة والمفكرين ورجال العقيدة الكونفوشية من أجل التصدي لهذه الغزوات الشرسة، أدركوا الخطر الذي يتهددهم، وتبددت أوهام عاشوا عليها قرونًا: الصين خير الأمم، حضارتها أعظم الحضارات، وهي منهل الحِكمة والخير، وأن الحكمة الصينية تُغني عن علوم الدنيا.

تكشف لهم مدى الزيف الذي عاشوه؛ ذلك أن الكونفوشية من حيث هي نسق من آراء سياسية وتشريعية وأخلاقية وجمالية، ومن حيث هي رؤية للإنسان الصيني عن الحياة والكون، وقفت عاجزة في نطاقها الخاص عن حسم المشكلات النابعة عن هذه المواجهة المصيرية.

ودارت معارك فكرية حامية بين دعاة التحديث كضرورة، وبين دعاة الالتزام بالعقيدة الكونفوشية القائلين بأن علة المجتمع أنه تخلَّى عن حكمة السلف، وإذا ما التزم بها يكون مثلما كانوا في الماضي؛ قوة ومنعة وحضارة مزدهرة. وامتدَّ الحوار والمساجلات، وظلَّت قضايا تحديث الحياة بعامة، وعلاقة الصين بالأحداث العالمية في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة معلقة غير محسومة، وعجز أصحاب التوجه السلفي عن أن يخرجوا عن جمودهم وتقديم تأويل جديد يدفع بدم الحياة حارًّا في التراث لعقد مصالحة بين مقتضيات التحديث وإيجابيات التراث ابتغاءَ تغيير المجتمع، بدت الكونفوشية محافظة تسعى إلى الإبقاء على الوضع القائم، وإزاء هذا العجز أضحت القضية الفلسفية المصيرية المثارة في نهاية القرن بين أوساط المثقفين:

ماذا عسانا أن نفعل بالكونفوشية؟ وما الموقف من كونفوشيوس؟ كونفوشيوس الأسطورة أم كونفوشيوس الواقع والحقيقة، أيهما نفضِّل؟

كانت الكونفوشية تقليدًا هي نبع القوة للحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية، بل ونبع الشعور بالثقة والكبرياء، ومن ثمَّ لا غرابة أن يظهر مفكرون وفقهاء استبدَّ بهم القلق على مستقبل عقيدة البلاد، وجاهدوا واجتهدوا صادقين مع أنفسهم وفكرهم من أجل ملاءمة الكونفوشية مع ظروف العالم الجديد. وتمثل ذلك في الخطوات التالية: محاولة التوفيق بين الكونفوشية النصِّية أو الحرفية المتزمتة، التي لا تسمح باتخاذ أي إجراء سياسي أو اقتصادي أو ثقافي ينطوي على خروج عن النص، وبين متطلبات

الحياة الحديثة التي يُمكن الوفاء بها بفضل إدخال إصلاحات محددة ومحدودة، أبرز زعماء الإصلاح العقيدي كانج يو وي Kang Yo-Wei (١٨٥٨–١٩٢٧م). انطلق كانج يو وي من مقدمة أساسية وإيمان شخصي بأن تعاليم كونفوشيوس فقدت طابعها الأصلي أو دخلها تحريف، ومن ثم طالب بالعودة إلى الوجه الأصيل، أو إلى المنابع الأصلية للكونفوشية، وانتقى من المصادر الأصلية ما مكَّنه من إدخال كثيرٍ من آرائه السياسية والاجتماعية التي هي ثمرة قراءاته للفكر الغربي ولقاءاته مع مفكرين دينيين غربيين، وانتهى إلى أن رسالة كونفوشيوس هي في الأساس القضاء على بؤس العالم، وأنه جاء ليكون زعيمًا روحيًّا للبشرية جمعاء، هاديًا وحاميًا وراعيًا وموحدًا لهم. وهكذا مهَّد السبيل لكي تصبح الكونفوشية الطريق إلى نظام دستوري-ديمقراطي، وإعادة بناء الدولة.

ووصولًا إلى هذا الهدف، أكَّد كانج يو وي أن كونفوشيوس دعا إلى الأخوة بين الناس، وإلى العدالة الاجتماعية والمساواة، وأنْ لا فضل لأحدٍ على غيره إلَّا بفضيلة العلم، واستند ووي على هذا الفهم لأصول الكونفوشية للتوفيق بينها وبين متطلبات العصر وتبرير التغيير، ووضع صورة طوباوية عن مجتمع جديد تقرة الكونفوشية الأصلية، ولكنَّها كانت كونفوشية اللحم والدم والتراث، بمعنى أنها تقتدي بمثال الماضي، حيث الماضي هو المثل الأعلى.

والملاحظ هنا أن ووي، وأقرانه من دعاة الإصلاح والاجتهاد، ظلَّوا محصورين داخل إطار مرجعي تقليدي، على الرغم من القدرة التبريرية أو التأويلية استنادًا إلى حكمة السلف، وقنعوا بتحديد مبادئ عامة في إطار التقليد دون محاولة الخروج عن هذا الإطار، بمعنى أنهم استندوا إلى التراث لإضفاء مشروعية على مبدأ ما، مثل العدالة، وتوقفوا عند هذا الحد من العموميات، دون أن يتجاوزوا هذا إلى فهم مقتضيات العصر أو حداثة عصرهم شكلًا ومضمونًا؛ ذلك أن شعار العدالة وحده لا يكفي، وإنما يبقى سؤال: كيف تطبق العدالة؟ عناصرها، مَداها، ضماناتها، دورها الاجتماعي، مؤسساتها، حقوق الإنسان ومعناها، وأنها ليست فضيلة بل شرط وجود لحركة المجتمع، إنها حق وواجب ومسئولية، وما هي ضماناتها؟ ما هي المؤسسات الديمقراطية للدولة، وسلطاتها وعلاقتها ببعضها؟ الشورى وحدود مسئوليتها ولمن؟ وإنما تركوا الأمر رهنًا بالضمير الفردي مثلما كان حال السلف، وأغفلوا قواعد العصر في أسلوب تحقيق العدالة والنظم الاجتماعية من دستور وقوانين منظمة لذلك ورقابة الجماهير؛ أي أغفلوا منجزات ومعايير العصر، وتركوا الأمر مثلما كان قديمًا للذات وتقديراتها وللصفوة.

غرقت الصين في حوارات نظرية شكلية عن الأصالة والمعاصرة، أو الحفاظ على الهوية الصينية، والتي تعني الكونفوشية وتعبيراتها كما تجلَّت في المخيال الاجتماعي الموروث دون تأويل أو نقد أو انتقاء مع الإفادة بمكاسب وإنجازات العلوم والتكنولوجيا الأوروبية الأمريكية من أجل التطبيق العملي، أي إنهم حاولوا الجمع بين التراث كما ورثوه تقليديًّا وبين تطبيقات العلم، بحيث يبقى كلٌّ في خانة مستقلة. ولهذا ظلَّ الحوار نظريًّا صرفًا واستعراضًا للفكر بين المثقفين في حدود النظرية، بدا وكأنه طراز من الممارسة الصينية التقليدية للاستغراق في التأمل بعيدًا عن مجرى الحياة والعمل التطبيقي والتنظيم الاجتماعي، وهو ما يتسق مع طبيعة الصين وتراثه في الانسحاب إلى داخل الذات والتأمل الخالص دون خطوة إلى الخارج. هذا على عكس الياباني إنسان عملي يتقبَّل الوقائع محتكمًا إلى حاجاته ومصلحته؛ ولهذا بدا على السطح في الصين أن كلًّا من التراث والحداثة على طرفي نقيض، وليس غريبًا أن يفضي هذا التناقض إلى ظهور من طالبوا بالبحث عن هوية أخرى أكثر فاعلية وأجدى فلسفيًّا، وأقدر على التلاؤم مع جهود التحديث. ونشط تيار التغريب بسبب القصور في تطويع التراث وتأويله، ونقص مشروع قومي لتغيير المجتمع. والملاحظ أن هذا التيار ظلَّ محصورًا في إطار المثقفين وحوارهم النظري الخالص، وليس له امتداد بين العامة في صورة تأويل جديد للتراث ملتحمًا في نسيج مشروع قومي ورؤية مستقبلية تغير من البنية الذهنية للإنسان الصيني، في ضوء مصلحته، ومن خلال الممارسة التطبيقية والإبداعية. ولم يقترن هذا بتغيير شامل لبنية المجتمع والعلاقات بين أبنائه ومؤسساته، فالنظام التعليمي على سبيل المثال لم يطرأ عليه تغيير جذري وفقًا لمعايير الحداثة التي أوردناها، ففي الوقت الذي بلغت نسبة من أتمُّوا التعليم الإلزامي في اليابان سنة ١٩١٠م مائة بالمائة، لا تزال الصين حتى اليوم تُعاني من نسبة أمية عالية.

وبينما انفتحت اليابان على علوم الغرب، وأجادت لغاته لتكون أداتها في تحصيل معارف الغرب، نجد الصين فرضت عزلة على نفسها ولم تنشئ المؤسسات التي تشبه مركز الدراسات الهولندية، والتي أسهمت في تخريج عديد من الباحثين ودارسي اللغات.

وكذلك الحال في إصلاح القضاء والقوانين، أي الإصلاح الدستور وضمانات الحريات. وهكذا لم يتجاوز مشروع الإصلاح حدود الصراع النظري، ثم بعد ثورة ١٩٤٩م، ظلَّ في الإطار الاقتصادي فحسب، وظلَّ الحاكم على شاكلة الإمبراطور ابن السماء.

ثم أخيرًا لم تشهد الصين حقبة تنوير تمهد للإصلاح مثلما حدث في اليابان، التي عاشت وعانت وعاينت على مدى قرن أو أكثر حقبة «العقل والواقع»، التي غرست قيمة

العقل ومجَّدت دوره، وكان عامل الترجيح مقترنًا بالاهتمام بالواقع العملي. ومثل هذه الحقبة كانت كفيلة بأن تخرج الصين من طريقها المسدود، وتُسهم بدور فعال في تغيير ذهنية الإنسان الصيني.

ماذا نريد أن نقول؟

القضية ليست أصالة أم معاصرة، ولا تراثًا أم حداثة؛ إذ لا تطاحن بين الاثنين إلَّا داخل عقل يرفض الحداثة ويؤثر الالتزام بالتقليد لمصلحة في نفسه، أو عاطل من رؤية مستقبلية، وإن ما نراه تناقضًا ظاهريًّا هو حافز للحركة المحكومة بالوعي الإنساني. ومن ثم فإن التراث والحداثة وجهان لحركة التغيير الاجتماعي، والمعاصرة أصالة في ذات الوقت. وإنما القضية هي: نتطور أم نجمد؟ حداثة ومعايشة للعصر، أم التزام بالصورة التقليدية لتأويلٍ قديم التراث؟ وإذا قلنا تطورًا، يكون السؤال: وكيف يمتد التطور والتغيير إلى نطاق التراث لتكون الحركة هادفة متكاملة ومثمرة، وتعبيرًا عن اتصال تاريخي وثقافي ونفسي؛ إذ حيث لا هدف يسقط مبرر الحركة والتغيير. وتصدق مقولة ابن خلدون: «حيث لا يتقدم العلم ولا تتقدم المعرفة فإنهما يتراجعان حكمًا.»

والحركة الاجتماعية تجري دائمًا في ضوء خلفية من التأويل الإبداعي للتراث. ومن ثم التأويل وظيفة اجتماعية لازمة لتصحيح مسار المجتمع وملاءمته في إطار التغيير الهادف، والتأويل يعني ديناميةً ومرونةً تحولُ دون الشيخوخة وتصلب الشرايين وتؤهل لاستمرار نبض الحياة والنمو، هذا أو الاندثار الحضاري. والحضارات يطرد نموها من خلال معترك الحياة والاحتكام العملي، والإنتاج والخلق، والتلاقح الثقافي أخذًا وعطاءً. وهذا التلاقح أو التفاعل الثقافي الذي يجري في مناخٍ من الحرية هو أحد الشروط اللازمة للتجديد والاستزادة مع عملية هضم وتمثل مستمرة.

تجربة اليابان تؤكد أن اكتشاف الخصوصية القومية إنما يكون من خلال العمل، الفاعلية الاجتماعية أو الإنتاج التزامًا بمشروع قومي يُعبئ طاقات الجميع لصالح الجميع. لم يُغرق اليابانيون أنفسهم في ثرثرة ثقافية حول ما هو تراثنا، وما عناصر خصوصيتنا، بل عملوا وأنتجوا وأبدعوا، وبذلك تكشف، ولا أقول اكتشفوا، جوهر تراثهم وتجلَّت خصوصيتهم القومية من خلال ذلك؛ أعني من خلال النجاح.

والتراث السياسي حمَّال أوجه، وهو غير مقطوع الصلة بالتوجهات السياسية المعبرة عن مصالح لتيارات اجتماعية. ومن يملك السلطة أو السيف أقدر على أن يفرض رؤيته؛

وهو ما يُسقط عن التأويلات زَعْم البراءة. واستطاعت القوى السياسية المهيمنة على مدى التاريخ أن تفرض تأويلها، وأن تصوغ وتغرس صورة التراث كما تراها في أذهان العامة، ومن ثم تصوغ ذهنية الناس وسلوكهم، وساعدت على شيوع ما يُسمى «حقائق» تاريخية وكأنها الواقع وحقيقة التراث، وليس التصور الذي يحمي رؤيتها هي. ومن ثم يصبح دور الوعي النقدي لازمًا لإعادة التأويل، الوعي بآلية التطور التراثي في احتكاك بالواقع المتغير، والوعي بإيجابيات التراث في إطار مقتضيات حركة اجتماعية هادفة. مثال ذلك أن الكونفوشية في الصين؛ شاع تاريخيًّا تأويل لها صاغ المخيال الاجتماعي وكأنه التراث الأصيل، ويدعم هذا المخيال مصالح الأباطرة، الولاء والطاعة والتماس الخلاص في سكينة النفس. وساعد هذا التأويل على التلاحم بين الكونفوشية والبوذية والطاوية، وأصبح النهج التراثي نهجًا فرديًّا يلتمس المرء من خلاله سكينة النفس وسلام العقل، ثم الابتعاد عن معترك الحياة الاجتماعية ومشكلاتها، فهذه جميعها أمور تخص الإمبراطور، ويعني أيضًا الخلاص من بطش الحكام. هذا بينما أغفل التأويل الشائع نصوصًا أخرى للكونفوشية، ونصوصًا لبعض أئمة الفكر والفلسفة الكونفوشية ممن أرادوا تغيير المجتمع، ولكن ضاع صوتهم أو أسكتته السلطات، أعني أغفل التأويل إيجابيات التراث التي تدعم العلم والانفتاح والعمل ... إلخ.

مثال ذلك ما قاله كونفوشيوس: «اعرف حكمة القدماء وعايش العصر، بذا تكون معلمًا.» أو «لا يسوءُني أن الناس لا تعرفني، ولكن يسوءُني أنني لا أعرفهم.» أو حين سُئل: «ما الذي يجعل الإنسان متفوقًا؟» أجاب: «أن يثقف ذاته.» وماذا أكثر؟ أجاب: «أن يثقف ذاته لمساعدة الآخرين.» ثم ماذا؟ قال: «أن يُثقف ذاته بهدف مساعدة الناس أجمعين.»

أو قوله حين سُئل عن أُسس الحكم، فقال: «طعام وافٍ، وسلاح كافٍ، وثقة الشعب؛ فإن لم يكن الثلاثة فلنتخلَّ عن السلاح، فإن لم يكن فالطعام؛ إذ بدون ثقة الشعب يغدو كل شيء هباء.»

هذه النصوص وغيرها كثيرة لكونفوشيوس، كانت غذاءً ثقافيًّا في اليابان، بينما وأدتها سياسة التقليد والمحافظة والجمود في الصين، مثلما وأدوا نصوصًا أخرى لتلامذة كونفوشيوس ممن كانوا في دعوتهم للعقل والتغيير أكثر جرأة ووضوحًا. هناك مثلًا تشوهسي Chu His (١١٣٠–١٢٠٠م) الذي دعا إلى ضرورة بحث الطبيعة دون تحيز. وهو رأي يدعو إلى أن تكون الطبيعة موضوع دراسة على عكس الشائع أن الطبيعة

موضوع للتأمل لا البحث. وهناك وانج فوشه Wang Fu-Chih في القرن ١٧م، الذي قال خارج ظواهر الطبيعة لا يوجد طاو، والحقيقة مادة في حركة متصلة. وقال: «قبل الأجراس لم تكن احتفالات، وقبل الناي والأوتار لم تكن موسيقى.» ولكن الملاحظ أن من يملك قوة فرض التأويل يملك أيضًا القدرة على إخفاء ما لا يتَّسق مع هواه، ولكن ليس هناك ما يمنع من التسبيح بحمد كونفوشيوس العظيم، فهذا أساس المشروعية.

إن التراث الثقافي لأي مجتمع رصيد أو إرث شديد التنوع والتباين، ويبقى السؤال: ماذا نختار؟ ثم الأهم: لماذا نختار؟ أعني الهدف المعبر عن المستقبل في تلاحم مع الحركة الاجتماعية للتغيير.

ولكي يكون التأويل موضوعيًّا، بمعنى «مرتبطًا بهدف بمستقبلي»، يتعين أن يجري في ظل مناخ من حرية الفكر، والتسامح الأصيل، والإيمان بالتعددية الثقافية محليًّا، وتمجيد دور الواقع، ولا يتحقق هذا، كما تشهد تجربتا اليابان والصين، ناهيك عن أوروبا النهضة، إلا بفضل حركة تنويرية؛ إذ وضح من تجربة اليابان أن حقبة الفعل والواقع كان لها دور حاسم وأساسي في ترجيح مسار التغيير الاجتماعي في اتجاه النهضة، وهو ما أخفقت فيه الصين، ونفتقر له نحن في العالم العربي، ويُفسر سبب ما نُعانيه من إخفاق. وبات هذا الشرط ضروريًّا الآن في عصر العلم والتكنولوجيا الذي يرتكز على الفرد الخلَّاق والوعي الحر، وأن يجري هذا كله ضمن عملية إصلاح متكاملة لأضلاع مثلث الأزمة، ضمانًا لاطراد حركة النهضة.

وأضلاع مثلث الأزمة كما قلنا:

(١) غياب رؤية مستقبلية تكون وعاءً لطاقات الأمة، وهدفًا لها، وحصادًا لفهم تحليلي نقدي للواقع وإمكاناته وما ينطوي عليه من إيجابيات وسلبيات، وفق مقتضيات العصر. ومن ذلك الإنسان وعلاقاته وإطاره الفكري المرجعي ودوره، وغرسُ قيم تمجيد العقل والواقع، وإعادة بناء ذهنية الإنسان في ضوء ما سبق، من خلال مؤسسات الأمة الإعلامية والتعليمية والسياسية، وكل مظان التنشئة الاجتماعية؛ ليكون ذاتًا واعية خلَّاقة فاعلة، وصولًا إلى تلك الرؤية التي هي إسهام حضاري جديد.

(٢) تعطل الإنتاج الإبداعي الذي يرتكز على استيعاب عملي ونظري لإمكانات وإنجازات العلم والتكنولوجيا.

(٣) القطيعة مع الماضي، أو فقدان الصلة الإبداعية بإيجابيات الماضي في عصور ازدهاره الحضاري، وفهم هذا الماضي على ضوء دراسة تحليلية نقدية تهتدي بأحدث ما يسَّرَه البحث العلمي من مناهج ونظريات.

ليست الحداثة بناء مصانع أو تشييد عمائر، ولا استيراد أجهزة معقدة نستهلكها، ولا شكليات توصف أحيانًا بأنها ديمقراطية، وإنما هي الإنسان المبدع الفعَّال، في مناخ يدعم هذا النمو الخلَّاق، وله شروطه المتكاملة. والذي يعنينا في بلدان العالم الثالث أن أسباب التأخر أو التخلف إنما ترجع بشكل أعمق إلى ظروف التنشئة التي تصوِّر الإنسان وتصوغ إطاره الفكري وتُحدد توجهاته، أي إلى جوهر الحياة الاجتماعية وأشكالها وتراثها الثقافي بصيغته التقليدية وما اعتراه من تدهور، وآلية المجتمع التي تمكنه من تصحيح ذاته. وبات واضحًا أن العقَبات الناجمة عن ذلك أشد خطرًا من الأمية.

إن تراثًا ثقافيًّا أو نظامًا سياسيًّا يُعطل القدرات الإبداعية للإنسان، ينطوي على عوامل الدمار أو الهلاك الحضاري للمجتمع، ويغرس شعورًا بالدونية، بل والعدمية، وتفاهة الحياة لدى العامة والخاصة على السواء، الأمر الذي يتنافى تمامًا مع مقتضيات التحوُّل الجذري إلى نهضة حضارية جديدة، خاصة الحضارة العلمية، حضارة العصر الحديث. إن مثل هذا التراث الثقافي، على الرغم من وصفه بالتفرد والتميز، على نحو ما فعَلَت الصين، وعلى نحو ما نفعل نحن، فإنه بحالته هذه وليد عصور الانحطاط والركود والقهر، ومن ثم يُشكل أرضية للتبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية، وإن زعم أصحابه في ظاهر القول غير ذلك.

وهذا هو ما عانت منه شعوب العالم الثالث على مدى القرون، وهذا هو ما يتهددها في ظل ما تُعانيه من تضاؤُل وقزمية. وعلى العكس من ذلك؛ المجتمع الذي تتهيأ فيه لكل فرد إمكاناتُ تطوير قواه الخاصة، وفرص الاختيار الحر لأهداف حياته، وأن يُجدد نفسه بنفسه بشكلٍ واعٍ دون أن يصطدم بحواجز اجتماعية، تئِدُ كل تطلعاته وتسحق إمكاناته الذاتية؛ فالحياة الخالية من الأهداف ومن فرص ازدهار الطاقات الذاتية، تتسم بعدم النفع والتفاهة والفراغ، وإنَّ تعطُّلَ القدرات الإبداعية للإنسان هو بذرة الدمار الحضاري.

وازدهار الطاقات الإبداعية يُفضي إلى ثراء وتنوع ثقافي أو خصوبة، وثمة علاقة وثيقة بين التنوع الثقافي وبين التقدم الاجتماعي؛ ذلك لأن التقدم الفكري والعمل رهن بحرية الفكر والبحث، وأيضًا رهن بحرية الأفراد في اختيار أساليب الحياة والنشاط.

ولهذا نقول إن التحدي الذي تواجهه النهضة يأتي من مصدرَين:

(أ) جمود وتحجُّر وغربة في الزمان، وسطوة مخيال جماعي قائم على الأسطورة.
(ب) النموذج الغربي والياباني الذي يفرض ذاته.

ولكن ينبغي النظر إلى النموذج الغربي من زاويتَين، أو على مستويَين:

(١) حضارة حقَّقت نقلة كيفية في سبيل سيطرة الإنسان على نفسه وعلى البيئة، في إطار إنجازات علمية وتقنية، وهي حضارة ينبغي استيعاب أدواتها ومناهجها، إنها تراث إنساني.

(٢) ثقافة قومية تنزع إلى الهيمنة العالمية الطابع، وأن لا حياة للعاطلين والضعفاء في ظلها، ولا عاصم لهم حتى وإن احتموا بالتراث.

ويتعيَّن الفصل بين قيم حضارة جديدة وبين متطلبات قومية أنانية تجاوزت الحدود الآن مع التقدم العلمي والشركات المتعدية القوميات، وليست العزلة هي السبيل، بل الإنتاج الإبداعي.

ولهذا أصبحت معادلة الحداثة الجديدة:

تطور تقني وعلمي وثروة معلومات + نمو إنساني خلَّاق «في إطار اجتماعي داعم» ← تطور تاريخي حضاري.

قديمًا كانت تُحكى خرافة عربية أن صراعًا دار بين ملائكة الجان، وانتصر أحدهم وقهر الجميع، واجتمعت عصبة منهم تبحث سر النصر المبين، واكتشفوا أنه صارعهم؛ رأسه في السماء متوسلًا بالعقل، وقدماه على أرض الواقع، وهكذا من يركن إلى العقل والواقع ينتصر دائمًا، والسؤال: أين نحن من هذا كله؟!

الفصل الخامس

الشباب

بين الموروث والواقع المتغير

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يولد غير مكتمل النمو كإنسان اجتماعي، وإنما يكون بحاجة إلى حاضنة هي امتداد لرحم الأم حيث يكمُل أو يبدأ من خلالها، عملية النمو مع الآخر وبه؛ أي النمو الاجتماعي. وهذه الحاضنة الجديدة هي البيئة الطبيعية الاجتماعية الثقافية التي تورثه أداة التعامل مع النفس والمجتمع والطبيعة وما يراه وراء الطبيعة، ظنًّا بأنها الأداة الأمثل لكي تحقق له الاستقرار نفسًا ومجتمعًا.

وهذه الأداة أو العُدَّة ليست فكرًا خالصًا، ولا شيئًا ماديًّا بحتًا، بل هي قل إن شئت فكرًا مجسَّدًا، أو واقعًا ماديًّا ضمينيًّا، أي ينطوي ضمنه على معانٍ وأفكار ورؤًى، أي ثقافة مميزة لمجتمع محدد الزمان والمكان.

وقد يكون هذا الشيء رمزًا ماديًّا مشحونًا بمدلولات ثقافية، مثل التميمة أو التعويذة، يستعين بها المرء على طلاسم حياته ومشكلاته؛ وقد يكون لغة، وقد يكون أداة مثل مسكن يأوي إليه متميز الطراز ... إلخ. ومثلما يرث اللغة والشعائر والطقوس وكل مظاهر الحضارة المادية، يرث أيضًا أنماط الأفعال أو ردود الأفعال، حتى إنه ذهب بعضهم إلى القول بأن المرء يرى الوجود مجسدًا في أفكاره، مصبوغًا برؤاه وثقافته، كأن الوجود ثوب كفقناه بثقافة المجتمع، وأن «الواقع» أو ما نُسميه «الواقع» هو نتاج تفاعل بين العالم وبين البشر، اللذين هما وجهان لواقع واحد، أي إن هناك، بمعنى آخر، وحدة بين الذات وبين المجتمع والبيئة الثقافية في جديلة واحدة، بحيث تشكل جميعها

إنية المرء، وأن أي اهتزاز يؤثر بالسلب على الشعور بوحدة الذات ما لم يواكب هذا تغير يلائم بين التكوين الفكري النفسي الوجداني وبين التغيرات الجديدة في البيئة الاجتماعية الطبيعية.

(١) إبداع العقل وجمود الآلة

وتؤكد علوم حديثة كثيرة دور الغذاء الثقافي والفكري كمحدد أساسي للسلوك، وليس المقصود هنا بالغذاء الثقافي ذلك العنصر الموروث وحده، وإن كان جماع عملية تفاعل تاريخي طويل المدى، نُسميها إجمالًا: التراث، بل المقصود كذلك الواقع المادي بكل ما ينطوي عليه من مؤثرات إيجابية وسلبية، وكيف يترسَّب كل هذا في النفس والذهن؛ ليتحوَّل إلى قوى دافعة محركة أو قوى خاذلة مثبِّطة.

يبدأ الإنسان حياته في الحاضنة التكميلية الثانية وسط مؤثرات عديدة تصوغ فكره وتحدد نهجه، وتُشكل نمط أفعاله وردود أفعاله، وترسم له معالم التلاؤم الاجتماعي أو معالم التمرد. وقد يعنينا أن نسأل بدايةً: على أي شيء يقتات الإنسان؟ ويشاء بعضهم أن يفيد هنا بإنجازات بعض العلوم الطبيعية والهندسية على نحوٍ ما نجد في علم التحكم الآلي أو السيبرنية والعقول الإلكترونية، ويماثل بين الإنسان وبين الكمبيوتر من حيث التغذية أو التقليم والتغذية المرتدَّة «أو المدخلات والمخرجات» وعملية التصحيح الذاتي، ولكن الفارق بين الإنسان وبين الآلة «الكمبيوتر على سبيل المثال» أن الآلة إذا تغذَّت على عناصر موسيقى تشايكوفسكي مثلًا، سوف تقدم لنا مقطوعات أو توليفات جديدة شكلًا مؤلفة من هذه العناصر وعلاقاتها دون سواها؛ أي لن تبدع أو تبتكر. وإذا اغتذت على قواعد جدول الضرب فقط، سوف تُجري عمليات حسابية في حدودِ ما اغتذت عليه دون سواه.

ولكن الإنسان يكون أحد أمرين؛ إمَّا أن يظل أسير ما اغتذى عليه دون أن تُتاح له فرصة لغذاء جديد، بسبب عوامل اجتماعية أو سياسية أو أيديولوجية … إلخ، وهنا سيكون صنو الآلة، ويصدق عليه المثل القائل «كل إناء ينضح بما فيه.» ولن يقدم إلَّا ما في داخله ويكون الخارج تكرارًا للداخل، وكل ما يصدر عنه لن يعدو كونه ردود أفعال وارتكاسات وليس فعلًا؛ لأن الفعل إرادة ذاتية مستقلة، وفهم واعٍ، وعمل محدد الهدف مرسوم الغاية والأسلوب، فضلًا عن التمايز والتجديد، بل لعل الإنسان في تلك

الحالة يكون في وضع أسوأ من الآلة؛ إذ إن الآلة لا تُعاني أزمة إذا ما تباينت المخرجات عن الواقع المحيط ولم تتلاءم معه، أي لم تكن الإجابة المطروحة أو المفروزة مطابقة لما يقتضيه الواقع نظرًا لاختلاف أحداث الواقع؛ إذ لو أن الآلة طرحت نتيجة عملية حسابية مغايرة للواقع، فإنها لن تتأزم وتتوتر على عكس الإنسان؛ فإنه لو لم يجد تطابقًا فإنه سيواجه أزمة قد تعصِف بوجوده كله. وله هنا ميكانيزمات مميزة لمواجهة هذه الأزمة منها الأمراض العصبية والنفسية؛ الانفصام والتحليق في عالم بعيد عن الواقع، أي محاولة لتطويع الواقع قسرًا، وهي محاولة وَهْمية مرضية، مع رصيده الثقافي المختَزَن في وجدانه، أو حالة الهوس، أو النكوص الثقافي الاجتماعي والعودة إلى عالم الماضي، أو اللجوء إلى العنف أو الاستعانة بالقوى الخارقة التي تمليها عليه ثقافته ... إلخ. هذا إذ أعوزته الحيلة السوية ممثَّلة في حرية التعبير والفعل والتفاعل والتغيير على الصعيدَيْن الفردي والاجتماعي.

فارق آخر بين الإنسان والآلة، أن الآلة لا تتفاعل مع الوسط المحيط بها، فضلًا عن أن تَوَقُّفها عن العمل زمنًا طويلًا لا يؤثر سلبًا على مخزونها، وإنما يظل مخزونها أو رصيدها، أو إن شئت عبارة بشرية فقل: تراثها، مع ما في ذلك من التشبيه من تجاوز، كما هو. أمَّا الإنسان فعلى العكس من ذلك؛ إذ إن تفاعله مع الوسط المحيط به شرط بقائه ونموه، وإذا ما أصابه الجمود زمنًا وتوقف عن التفاعل، فإن رصيده أو تراثه يصيبه التدهور والتحلل، ويزخر بتخييلات وأوهام من صنع أو وحي أزمته مع الواقع، قد تكون تعويضًا عمَّا ينقصه أو حلًّا لمشكلاته في الخيال على نحو ما نجده واضحًا في بعض صور القصص الفولكلوري، خاصة عند الشعوب المهزومة، وهكذا تتفاقم مأساته، ويصبح تراثه معوقًا له، ويلزم تنقيته من الشوائب في ضوء احتياجات الواقع.

وميزة أخرى للإنسان تميزه عن الآلة، وهي القدرة على التمرد والتجديد والإضافة الإبداعية التي تحقق التلاؤم النشط بين النفس والمجتمع والبيئة، وأن الآلة قادرة على تصحيح ذاتها، ولكن وفق البرنامج المحدد لها، والإنسان قادر على أن يُصحح ويضيف ويجدد، ولكن هذا كله رهن التفاعل الإيجابي مع الواقع، وإلَّا فلا جديد. والتفاعل المخصب المبدع هو ما يُمكن أن نُسميه التفاعل العلمي، بمعنى توافر منهج لنظرة نقدية فاحصة للواقع المحيط بالإنسان، وتفسيره وصولًا إلى قواعد هادية للسلوك، ومن ثم قدرته على التصحيح وكشف الجديد.

(٢) النظرة النقدية

معنى هذا بعبارة أخرى أن الإنسان إمَّا أن ينظر إلى الواقع من خلال ما اغتذى عليه في الماضي، وأضحى أسيرًا له وانقطعت صلته بالواقع والحاضر، أو أن ينظر إلى العالم من خلال عملية دينامية مجتمعية تجمع بين ما ترسَّب في الأذهان لإيجابيته وجَدْواه، تعبيرًا عن المتصل الوجودي التاريخي «للنفس والمجتمع والبيئة»، وبين استقبال الجديد وتفسيره واستكشاف قوانينه، وتعديل ما يلزم تعديله من موروث.

في الحالة الأولى يكون الإنسان أسير فكر أيديولوجي، بمعنى: فكر مقطوع الصلة بالواقع، وإن ظل حاكمًا بأمره. وطبيعة الأيديولوجيا أو العقيدة هنا أنها ملاذ آمن يدغدغ الوجدان، وتطمئن إليه النفس، وقوامها الإيمان، وأي جديد ما لم يطوِّع نفسه لها، ويدخل في نسيجها يصيبها بشروخ تصدعها فتؤزِّم صاحبها. لذلك يؤْثِر صاحب الأيديولوجيا العزلة عن الواقع أو تكذيب الواقع، بل والرغبة في تدميره لفسوقه وخروجه عن قالب الأيديولوجيا. ومثل هذا النوع من الإيمان الأيديولوجي ينطوي أو يرتكز على تعطيل ملكة العقل النقدي الذي هو ركيزة العلم بمعنى البحث، وإعمال العقل لفهم الظواهر وتفسيرها وكشف قوانينها والتحكم فيها. صفوة القول: إن ثمة حوارًا متصلًا بين الذات والمجتمع وبين الواقع، سواء كان واقعًا اجتماعيًّا أم طبيعيًّا. وعدة المرء في هذا الحوار إطار فكري ثقافي موروث وعلوم مكتسبة. ولكن الناس صنفان، صنف هدفه أن يطوع الواقع ويلبسه رداءه الثقافي المبتور قسرًا، وهو صنف أصابه الركود وانقطعت صلته بالواقع، وصنف يُبقي على حوار دينامي متجدد ومتصل مع الواقع، حيث يُجري إضافة وحذفًا في سبيل تطابق الفكر مع الواقع المتجدد. ومن خلال هذا الحوار الجدلي تترسَّب في داخل الوجدان مشاعر التلاؤم، ويجد المرء هويته في المجتمع من خلال التنشئة الاجتماعية والمناخ المحيط به.

(٣) أزمة شاملة

يعيش الشباب أزمة مجتمع شاملة متعددة الأبعاد، وإن صبَّت الروافد جميعها في الإطار الثقافي الذي يُحدد رؤيته وأسلوب تعامله مع الواقع ونظرته إلى نفسه وإلى الآخرين، أو تصوغ إجمالًا ما اصطُلح على تسميته الوعي النفسي الاجتماعي، وعيه لذاته وبذاته، ووعيه بالبيئة الاجتماعية والطبيعية، والوعي الجمعي لعديد من أبناء المجتمع. وأول

عناصر هذه الأزمة أزمة العلاقة بين هذا الإطار الفكري أو الوعي، وبين واقع التغير الاجتماعي بأبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية.

(٤) الرفض والتغيير

إن الاتجاه العام لدى الشباب الآن هو الرفض، رفض الواقع والمطالبة بالتغيير، والعلاقة وثيقة بين الرفض من ناحية وبين اتجاه التغيير المطلوب؛ إذ إنها علاقة تفسير وفهم للأسباب، أو أن تحديد اتجاه التغيير رهن بطبيعة الإطار الفكري الذي يرى من خلاله الشباب واقعهم ومهامهم المستقبلية، وهو الإطار الذي يتحدد بالتالي في ضوء عوامل موضوعية عديدة أسلفنا الإشارة إليها؛ فالشباب يعيش واقعًا تسارع إيقاع التحوُّل فيه محليًّا وعالميًّا، ويفرض رؤًى عديدة وأنماطًا وقيمًا سلوكية واجتماعية متباينة فيما بينها، ومناقضة للموروث مما يُثير خللًا أو اختلالًا وتوترًا وصراعًا. والواقع المعيش لا يُلبي حاجات الشباب وطموحاته، بل يدعم لديه الشعور بالعجز والقصور والإحباط. والواقع العالمي يصدمه أو يلطمه كل لحظة وأخرى بما يفرضه من جديد! تيارات فكرية اجتماعية وسياسية واكتشافات علمية، وانتصارات على تحديات كثيرة، فضلًا عن برامج إعلامية تهز أركان قيمه.

(٥) حقبة الأزمات والتناقضات

مُني الشباب بحقبة يُمكن وصفها بأنها حقبة القهر المتصل والهزائم المتتالية، والغذاء على الأوهام. تتسم هذه الحقبة بعجز النظم الحاكمة عن اتخاذ موقف إيجابي عربي موحَّد إزاء أي مشكلة، بدءًا من قضية فلسطين وحتى انتهاك إسرائيل لأبعد بقعة في الأراضي العربية، مؤكدةً أنها صاحبة الذراع الطولى التي تصل إلى أي مكان عربي دون رادع أو عقاب، سوى عبارات طنَّانة جوفاء، لا تشفي غليلًا ولا تُرضي غرورًا. النُّظم كلها عاجزة إلَّا عن الكلام، ويقف الشباب مذهولًا بسبب هذا العجز، نظم عاجزة أمام إسرائيل، مفكَّكة فيما بينها باطشة ببَنيها، ولكن البطش الداخلي لا يُخفي انهيار الدولة كأداةٍ للسلطة؛ إذ لم تعُد ذات فعالية في الداخل والخارج. وساد التشرذم في الصفوف العربية، وغاب الحوار بين فصائل العمل السياسي، وسادت البلبلة في الرأي إزاء تحديد من هو العدو الرئيسي للبلاد، وما سبيل الخلاص؟

وعلى المستوى السياسي المحلي قهر سياسي متصل، وله تاريخ يمتد قرونًا. استبداد بالرأي وسلطة فردية مطلقة، وتصفية جسدية قد تكون باسم «القانون» لكل معارضة، السجن والتعذيب والقتل والاغتيال، المحاكم العسكرية والاستثنائية، والتدخل الفاضح في شئون القضاء، وجهود متعمدة من السلطات لتحطيم كل إجماع، مجتمع قهر اقتصادي وسياسي واجتماعي يدعم شعور الدونية، ويفاقم مشاعر الإحباط، ويفجر طاقات العدوان.

ويشعر الشباب بالعجز عن المشاركة في اتخاذ القرارات أو إبداء رأي في طبيعة نظام الحكم السائد، أو أسلوب مواجهة عدو في الخارج، أو منهج للبناء والتنمية في الداخل. الكلمة الحرة في الضمير مخنوقة، والأمل يولد موءودًا، والغث يطفو على السطح، والولاء سراب خادع، وأهل النفاق على العرش يتربعون. ومكمن الخطر في النظام الديكتاتوري أنه يمركز التحكم في إرادة الأفراد مما يُشكل تهديدًا للمبادئ الدينامية لمقرطة المجتمع.

(٦) برمجة الأفكار

ويصبح المجال الاجتماعي المؤثر على العملية الثقافية الاجتماعية مؤلفًا من مؤسسات خاضعة لهيمنة الدولة بكل ما تقدِّمه من غذاء دعائي، وبرمجة لأفكار الناس في اتجاه أحادي يخدم مصالح أصحاب السلطان. وطبيعي حين تنتفي التعدُّدية، وتخضع الأمة أو المجتمع لسيطرة ديكتاتورية تحجب الرأي الآخر قهرًا وتعسفًا، وتفرض سلطانها ورقابتها على الفكر، حينئذٍ تفقد المؤسسات، وإن وجدت حريتها، وتلزم جانب مهادنة السلطان والدعاية له وخدمته والسير في القالب المطلوب أو المفروض، وتكون السيادة للجانب العشوائي الطليق غير المنظم، وهو جانب فردي غير عقلاني. ومن هنا تكون ردَّة الناس أيسر وأسرع إلى التقليد والأفكار اللاعقلانية ثم الانحسار والجمود، أي توقف حركة المجتمع فكريًّا واقتصاديًّا ... إلخ. عن التقدم إلى الأمام، وأخطر ما يبين هذا العَرَض المَرَضِيَّ لدى الشباب؛ ذلك لأن الشباب بحكم فعاليته وطموحه لا بد وأن يسأل نفسه: هل يبني حياته، وهو صاحب المستقبل، وفقًا لاقتناعاته ومثله العليا التي تخصه؟ وما هي الجهود العملية الموضوعية التي يبذلها لترجمة مثله العليا إلى واقع؟ وهل تتوافر له سُبل تحصيل خبرة صادقة عن العالم، لتكون له شخصية كاملة وإبداعية مستقلة؟

وإذا كانت إجابات الشباب على هذه الأسئلة بالسَّلب؛ فإنه سيفقد إحساسه برؤية أو بمنظور متكامل، ويكف عن التطلع إلى حياة أفضل للجميع، ويفقد في باطنه ما يدعم وجوده، وتصبح الفكرة التي يصوغها عن نفسه وعن مبرر وجوده أكثر فأكثر غموضًا، ويتحول الموقف الاجتماعي النشط داخل المجتمع إلى حالة خمول ولا مبالاة، وخداع للنفس وسلبية، واهتمام باللحظة الآنية وهو جوهر الأنانية. وتقترن الأهداف المنشودة في هذه الحالة بأفعال هي أقرب إلى الوظائف الطبيعية منها إلى أهداف متصورة، ويتأكد بعد المسافة، بل لنقل القطيعة، بينه وبين مؤسسات الدولة والقائمين عليها.

(٧) كيف انهارت القيم؟

واقترنت حقبة الهزائم المتتالية والقهر المتصل بثروة نفطية غذَّت نوازع الفردية وإشباع نهَم الإنسان إلى تكديس ثروات يرى فيها حلًّا لمشكلات فرديَّة أنانية تدعم انصرافه أو عزوفه عن قضايا المجتمع. وانساقت حكومات وجماهير لإغراء وغواية أصحاب البترو-دولار على حساب الحس الوطني باسم الدين خداعًا، وعلى حساب مصالح الشعوب رغبة في الخلاص من الأزمة والنجاة من آثار أزمة اقتصادية خانقة، تُهدد وجود الإنسان ذاته بحيث بات المرء عاجزًا بإمكاناته.

واقترن الثراء النفطي بموجة ثراء الانفتاح الاقتصادي، وهو ثراء سفيه مجنون لحساب عدد محدود يظهر فجأة لأسباب غير مفهومة اجتماعيًّا، أمَّا القطاعات الواسعة من الجيل الجديد الباحث عن عمل، أو عن دور أو نصيب؛ فإنه فريسة تلك الأزمة الاقتصادية المدمرة. ووجد المرء نفسه عاجزًا بإمكاناته وقدراته الفنية والعلمية والبدنية عن ملاحقة الأسعار، بل باتت عبارة العيش الشريف مثارَ استهجانٍ وسخرية. وأصابت الأزمة الإنسان بحالة من الهلَع والاختلال، وقتلت عنده الإحساس بالمجموع أو الـ «نحن»، وغذَّت الفردية، وحفَّزته إلى البحث عن سبيل إلى الخلاص أيًّا كانت هذه السُّبل … ولكن الشباب يرى أحد سبيلين: إما أن ينغمس ويتردَّى إلى هذه السبل المدانة، وإمَّا أن يرفضها، ولكن إلى أين؟ ضياع وفقر وفقدان لاعتبار الذات، وتحول الآمال إلى أوهام، وكل الفرص المتاحة للخلاص شرطها سقوط مشاعر الروح الجمعية والانتماء، والتخلي عن قِيَم أساسية ذاتية واجتماعية، والتحلي بسمات جديدة أبسطها اللامبالاة والاستسلام للسلطة وعدم المعارضة التماسًا للأمان، وهذا أضعف الإيمان.

(٨) القفز في الفراغ

وهكذا سادت الريبة في الولاء الوطني وجَدْواه، وفي الموقف من أنظمة الحكم القائمة، بحيث فقد السلوك السياسي مراجعه وقيمه الأصيلة. وبات الشباب لا يعرف عن يقين ماذا يُدَبَّر له، مصيره ليس بين يديه، لا يصنعه، ولا يُشارك حتَّى بالرأي الفعَّال في صنعه، ولا يعلم عمَّا ينتويه زعماؤه، بل ربما كان يقينه الوحيد أنه وحُكَّامه لا يعلمون شيئًا، ولا يصنعون قرارًا يحدِّد معالم المستقبل ينهجونه عن التزام وعن علم وبينة. المصير مجهول، مجهول، كل شئون حياته تفرضها قُوًى خارجية عن ذاته. تتحوَّل حياته فجأةً من النقيض إلى النقيض دون أن يدري لماذا؟ ترتفع الأسعار، وتُنهب الأموال وهو عاجز. محاولاته نوع من القفز في الفراغ ومن الفراغ، أهداف تستنفد طاقة الشباب لغير ما جدوى، حتى وإن اصطبغت بصبغة قومية أو دينية، قفز في الفراغ ضد الحضارات الأخرى أشبه بصراع طواحين الهواء. وفي ظل فقدان العدالة الاجتماعية، وغلبة سياسة النهب والقهر والهزائم المتتالية وغياب العقل أو تعطله، وانهيار القيم الأخلاقية والفكرية. يبدو الكفر بالدنيا هو الملاذ الوحيد للعاجز، ومرة أخرى إلى أين؟ الجواب يحدده له إطاره الفكري الموروث الذي غرسته تنشئته الاجتماعية بعد تعطُّل كل جديد وكل تعامل حر مع الواقع، الهجرة إلى الغيب. وقد «يهاجر» عن طريق العقاقير المخدرة، وقد يهاجر بالوسيلة التي يرسمها له إطاره الفكري. وهو في كلتا الحالتين رافض للواقع، غائب عنه. إذن ما هي عُدَّته أو أداته أو ثقافته التي يواجه بها هذه الأزمة، بحيث تفسرها له وتُحدد الوسيلة للمواجهة؟ وما هي مشروعاته الجمعية أو المجتمعية التي تستوعب طاقته، فتثري فكره وتعزز انتماءه وتُلبي حاجاته؟

(٩) الغذاء العلمي والتعليمي

ما هو الغذاء العلمي والتعليمي والإعلامي الذي يقتات عليه الشباب، فيكون أداته في التعامل مع الواقع وركيزة نظرته الوطنية؟

إن التنشئة التعليمية عاطلة عن المنهج العلمي، سواء في مجال تعليم المواد القومية التي تُعزز الانتماء الوطني؛ لأنها مصنوعة على هوى أصحاب السلطان، أحادية النظرة، تؤكد نزوع الامتثال والتماثل، وتسدل حجبًا كثيفة على كل ما من شأنه أن يؤكِّد أن حركة الفكر على مدى التاريخ حركة صراع أو حركة من خلال تناقضات فكرية. أو قل إن شئت: إن التعليم ينفي أن الفكر عملية حية شريطة الحرية والتعدد. والخروج على

قاعدة التماثل الفكري من الكبائر والموبقات. يعرف الطالب مبادئ حرية الفكر وأسس النهضة الاجتماعية الإنسانية، أو التيارات الفكرية المعارضة من كتب خارجية يسعى إليها بجهده وحده، وكأنه بصدد ارتكاب جريمة أو عمل خارج عن حدود الآداب العامة.

(١٠) قواعد التماثل والامتثال

وهكذا يُربي النظام التعليمي الأبناء على قواعد التماثل والامتثال، وتأكيد سلطة الموروث، والخضوع للنظام العام الذي حدَّده أصحاب السلطان. الفكرة الصحيحة هي فكرة المتربع على العرش الآن، ولتكن سواها مرةً أخرى إذا ما تغير صاحب السلطان؛ أي إن الفكرة ليست نابعة من جهد الفرد والمجتمع مع الواقع. وليست قابلة للنقد، بل نابعة من أعلى أو من خارج الذات والمجتمع والطبيعة ومطلقة الصدق. ومثل هذا النظام التعليمي التربوي يقتل ويدمر أُسس التنشئة العلمية التي تُربي النشءَ على الالتزام بالمنهج العلمي في التفكير والدراسة، وهو أساس النهضة الحقة والتفاؤل بالمستقبل، حب الاستطلاع والتساؤل والتفسير لنفهم كيف تعمل الأشياء وتعدد الآراء، وحق المعارضة ونقد ما نصل إليه من نتائج بناءً على أسس مُحدَّدة، وأن الفكر والنظريات حياة متجددة، وأن الآراء تتباين من خلال دراسة منهجية في تفسير المجتمع.

ولكننا نقنع في مدارسنا وجامعاتنا بأن نقدم مناهج دراسية تعتمد على نزعة انتقائية، انطلاقًا من فكر أيديولوجي محدد ومقصور. وإذا قدَّمنا بعض العلوم فهي نتائج ونظريات فردية، وليس المنهج العلمي ولا التباين النظري ولا المعرفة العلمية في صورتها المتكاملة، أي تدعم الانعزالية وأحادية النظرة. وهو ما لا يخلق فكرًا علميًّا بل فكرًا شائهًا. وليس غريبًا أن يبدو صاحبه أو من يتلقَّاه ضعيف الفكر، واهن العود، عاجزًا عن التصدي لفكرة مقابلة أو معارضة، مقصورًا عن النظر نظرة ناقدة أو مقارنة إلى الموروث. المنهج العلمي يؤكِّد ترابط العلوم ببعضها لتُعطي نظرة واحدة إلى العالم في إطار شامل، ونحن نشرذم العلم ونمزِّق أوصاله ويفتقر أبناؤنا إلى النظرة الكلية، فماذا يبقى لهم بعد ذلك؟ لن يبقى لهم غير نثارٍ وشتات من أفكار «علمية» لا تُهيئ لهم القدرة على المواجهة والتصدي والفهم والتفسير، ولن تبقى لهم من رؤية شاملة إلى العالم إلا ما تضمنه الموروث.

وهكذا نجد التنشئة التعليمية ترتكز على نهجٍ لا يعلم الإنسان كيف يُعمل عقله، أو أن ينظر إلى الواقع نظرة نقدية باحثًا عن الأسباب والنتائج والعلاقات، بل يأخذ الأمور

والأحداث على عِلَّاتها. ليس عقل الإنسان هو العقل الفعَّال، وليس الإنسان الاجتماعي هو الصانع لمصيره على الأرض، بل العقل أو الإنسان عاجز مقصور. ويتأكد ذلك بفضل النهج التعليمي المبتور الشائه. ويتسق هذا النهج مع ما تمليه الثقافة التقليدية التي يدعمها أصحاب السلطان، وتنكر على الإنسان حق الفعل وحق التمرد وحق إعمال العقل. إن سلطة الاستبداد (استبداد سياسي أو ثقافي) على نقيض جوهر السلطة الديموقراطية، تئِد العقل وتقتل فاعليته، وتعطل حق العقل في التعبير الحر عن نفسه وكشف حقائق جديدة تُخالف المألوف، ومن ثم يظل المرء فردًا، وليس مجتمعًا فاقد الحيلة، وتظل التربية قائمة على النصِّية والاستظهار، أو الالتزام بالحرفية والكلمة المملاة، وهو ما يتسق تمامًا مع مجتمع ملتزم بأيديولوجية موروثة خاضعًا لسلطان استبدادي.

(١١) دور الإعلام

وتكمل السياسة التعليمية السياسة الإعلامية، بحيث تخدم السياستان هدفًا واحدًا؛ تعمل السياسة الإعلامية على تأكيد مبادئ أساسية: الخضوع والتماثل والامتثال، تعطيل العقل، وكل شيء في خدمة السلطان. ويعيش الشباب هنا محنة يُمكن أن نُسميها محنة غسيل المخ الإعلامي. كل ما تقدمه له أجهزة الإعلام من برامج سياسية وترفيهية وعلمية وأيديولوجية وأفلام ومحاضرات ... إلخ تستهدف خصاء كل قدرة على التمرد، وتحريم أي اتجاه للمعارضة أو التباين الفكري، وتفضي إلى حالة من فقدان الذاكرة ينسى الشباب معها نفسه وتاريخه وقضاياه المصيرية، ليغرق فيما يلهيه عن ذلك، يغرق مع مباريات الكرة وينسى أمور بناء أمته، تمتصه نعرات جوفاء طنانة.

ما أقسى التناقض الذي يمزِّق النفس؛ إذ يعيش الشباب في عصرٍ شعوبُه المتحضرة تؤمن بحق الإنسان الفرد، وبحق المجتمع كأفراد منظمين في جماعات وأحزاب في أن يكونوا أصحاب رأي ودور في بناء الأمة. ولكن الشباب يقف غريبًا أو مغتربًا عن كل هذه الثقافات، السلطة كل السلطة للحاكم ولا سلطة للإنسان، والويل كل الويل لمن شذَّ عن هذا النهج المرسوم. وقد يلتمس الشباب الخلاص من خلال الارتماء في أحضان الماضي وفي تخييلات مرضية، وإن كان الارتماء في أحضان الماضي يعمق الأزمة في وجدان الشباب؛ إذ يفاقم التناقض الواضح بين مُثل العصر وبين القيم التي سادت في عصور غابرة.

ومأساة هذا الجيل أنه أصبح بذلك يجسد انقطاعًا ويشكل قطيعة مع عالمه المعاصر فكرًا وحضارة، ويزيد الطين بلَّة إذ يجسد انقطاعًا ويشكل قطيعة تامة ومطلقة مع

الأجيال القومية السابقة، على الرغم من كل ما يُقال وتردده الألسن؛ وذلك بسبب ضياع مشاعر الانتماء الوطني، نتيجة التنشئة الاجتماعية المقصورة المبلورة. إنه يختلف نفسيًّا وعقليًّا ورؤية وسلوكًا عن الآباء والأجداد في عصور ازدهارهم، ويا لها من مأساة طاحنة مدمِّرة.

(١٢) هزيمة ١٩٦٧م

لم يكن الخطر الداهم المرير هو وقوع الهزيمة في ذاتها، بل الأدهى والأخطر ذلك الموقف التجهيلي غير العقلاني الذي وقفته السلطات أساسًا من الأزمة، لم تشأ تقديم تفسير لها. كل الشعوب عانت مرارة الهزيمة مهما كانت درجاتها، وكانت دافعًا لحشد القوى في عزم وإصرار من جديد! ولكن الهزيمة الأخطر والأَمَرَّ أن يقف الإنسان حائرًا جاهلًا للأسباب، ومن ثم فلا بد له من ميكانيزم أو حيلة نفسية يواجه بها هذا اللغز الحياتي القاتل. أخطر ما فعلته السلطات، والجريمة الأشد هولًا من الهزيمة ذاتها أن حالت السلطة دون الشباب والناس وبين استكشاف الأسباب. لم تقدم السلطة أسبابًا للهزيمة معقولة أو غير معقولة، بل تركت الناس في عَمَاء فوقه عَمَاء وتحته عَمَاء، حيرة تعصف بكل ذرَّة عقل باقية، ظلمات فوق ظلمات. موقف يعذب الناس كمن وجد نفسه في غرفة مظلمة، وتأتيه أصوات ونخسات أليمة من هنا ومن هناك، لا يدري مصدرها ولا يعرف أسبابها، ولكنَّها تهصره، وتطحن نفسه قبل جسده دون تفسير، والتفسير هو جوهر الإنسان العاقل. إنه ميزة الإنسان وسر تقدمه على طريق الحياة، أن يملك عقلًا فعَّالًا حرًّا يُفسر به الأحداث. ولكن ماذا عن إنسان تعطل عقله، ولم يبقَ له غير حسه البدني وسط ظلام التجهيل الحالك؟ قد يكون الجنون أهون مصير.

لنتأمل معًا؛ ماذا يمكن أن يحدث، لو أن السلطات واجهت الأزمة بمحاكمات علنية جريئة تكشف عن أسباب الهزيمة بموضوعية وواقعية مع عزم أكيد على التصحيح والتغيير؟ وهي محاكمات للنفس وللنظام يقينًا ولكنَّها تكون بحق، لو أنها حدثت، مخاض ولادة جديدة للمخلص الذي ينقذ أمة ويصلح حالها، هذا المخلص سيكون زعيمًا وشعبًا معًا في آنٍ واحد، زعيمًا تجسد في شعبه، وشعبًا آمن بصدق عزيمته وكله قوة فوَّارة دافعة معه. وبان الطريق وتضافرت الجهود والعزائم من أجل الفداء والبناء الجديد. وكان هذا أبسط وأضعف مطالب الشباب، ولكنَّهم لاقوا إزاء ذلك أَمَرَّ العذاب والتعذيب. أقول لنتأمل ماذا عسى أن تكون النتيجة، لو أن هذا هو ما حدث؟ ولنتأمل

ماذا كانت النتيجة بالفعل مع الشباب ومع أي شباب في العالم، يرى الحياة مصيدة خبيثة، بلا هدف، بلا تاريخ، بلا تفسير معقول لما يُعانيه من آلام.

(١٣) الردة أو التمرد

أمام الإنسان أحد السبيلين إذا أظلمت الدنيا حوله، وأمسكت بخناقه مثل هذه الأزمة! ردة ونكوص أو تمرد عشوائي عنيف. الردة والنكوص حنين إلى الماضي على نحو ما يفعل طفل أو فتًى واجه أزمة، فنراه يحِنُّ إلى الطفولة، حيث حياة بغير أعباء أو مسئوليات يخالها عصرًا ذهبيًّا كما يراها أو يتوهمها. ولكن بالنسبة للمجتمع، سوف يفتش أبناؤه في جعبتهم، بحثًا عن تفسير لتلك المأساة الدامية واللغز المحير. وجدَّ شبابنا في بحثه فماذا وجد؟ لنسأل أنفسنا عمَّا كانت تحتويه جَعبة المجتمع الثقافية التي لجأ إليها، بحثًا عن الأسباب بعد أن وجد نفسه صفر اليدين من أي تفسيرٍ آخر علمي، أو جهود جادة لبيان الأسباب.

عاش المجتمع زمن الزعيم الملهم، القادر على الفعل، ماضي الإرادة صادق الرؤية نافذ البصيرة، حمل عن الناس عبء التفكير والبحث فأسلموه قيادهم طوعًا أو كرهًا، ثم انهار المعبد، وأنقذ الناس إلههم إنقاذًا لأنفسهم، وكان يُمكن للمعبد أن يُقام، ولكن هذه المرة، كما يجب أن يكون في كل مرة، بعزم الناس وجهدهم وفكرهم وعقلهم، لا بعزم القائد وحده. واستبدت بالناس آفة الإنسان، ألا وهي التعقل والتفسير والبحث عن الأسباب، فلم يجدوا غير معميات وغيبيات. ولهم العذر في ذلك، وفاقد العقل الحر الواعي لا يعطيه؛ إذ أنى له هذا؟!

وسبيله الثاني هو التمرد، ولكن مع الافتقار إلى العقل والأسباب، ومن ثم سيكون حتمًا تمردًا غير واعٍ وهو ما يُسمى أحيانًا التطرُّف، ويُسمى أحيانًا نوعًا من الانتحار، ولكنَّه في صورة قتل الآخر بدلًا من قتل النفس، أو الرغبة في انتحار جماعي وقتل المجتمع كله، وهو ما يجد تعبيرًا له في العديد من المظاهر السلوكية والرمزية. ومن أنواع هذا التمرد الانتحاري القاتل للمجتمع ذلك السلوك الفردي الذي يُدمر كل روابط التضامن الاجتماعي وينكره، والجشع الأناني، والبحث عن المكاسب الذاتية، وكأنما يتهيأ كل امرئ للاختطاف والهرب نجاة بنفسه. بل والهرب الحقيقي بعد أن يكون المرء أعمل سكينه الأناني مرات ومرات في جسد المجتمع. شفى غليله وملأ جيوبه بما يفيض عن حاجاته الخاصة، ثم هرب لا لشيء. يفر بالمال المنهوب إلى خارج البلاد لا لهدف، ولا

يسهم بالمال في عمل مثمرٍ، ولا يدري لنفسه خطة في الحياة، أليس هذا جنونًا وانتحارًا أو اغتيالًا للمجتمع؟!

عاش الشباب أكثر من ثلاثة عقود، ناهيك عن تراث الأجيال السابقة على مدى قرون الانحطاط والركود، العقل معطل والزاد الثقافي هزيل، والكلمات عقيمة لا تنجب، والأفعال جهيضة. بينما الشباب إرادة تغير، وعقل وثَّاب في جوهره؛ ولكن ماذا وتعطلت كل مقوماته؟ لم يبقَ له غير قوة غضب دافعة كظيم، وإرادة تغيير لا يهديها عقل، ولا فكر مستنير. إذن لتكن إرادةَ غشومٍ وفعلَ أهوجَ متطرفٍ، هذا أو الانتحار.

(١٤) تحلل البنية الاجتماعية

وهكذا تجمعت أسباب عديدة عميقة الجذور، بعضها قديم امتدَّ إلى قرون، وبعضها معاصر حديث، ولكنَّها جميعًا اصطلحت على صنع الأزمة الخانقة التي سمَّمت مناخ التنشئة الاجتماعية للشباب؛ قهر استعماري تباينت أسبابه وأسماؤه، عمد إلى طمس الهوية القومية وتقويض عناصر الانتماء، وقهر سياسي واستبداد سلطوي قومي أو وطني أو سمه ما شئت، يمارسه حكام من أبناء البلد الأصليِّين، وسفه اقتصادي أو فوضى اقتصادية وعبث بمصائر الناس وأقدارهم، وإحباط للهمم، وركود ثقافي، وفقدان لأي رؤًى مستقبلية، وتعطل للعقل، وقتل لكل فكر حر.

وحين يُمنى شعب من الشعوب بكل هذه الأمراض الفتَّاكة، فإنه يفقد بالتالي كل مكونات الإرادة الجماعية، وأسسَ قيام رأي عام أو وعي جماهيري شامل هادف، ناهيك عن وصفه بالاستنارة. وإذا كان البناء الاجتماعي لا يسمح للدوافع النفسية الكامنة والرؤى والطموحات بالتعبير عن نفسها في صورة عمل جماعي، يأخذ صورة مشروع قومي حضاري وفق رؤية مستقبلية أساسها الاقتناع الطوعي لفكر حر؛ فإن هذه الدوافع والطموحات تفرض نفسها في صورة أخرى قد تكون عدوانًا أو تدميرًا، أو تكون انتحارًا حضاريًّا يتمثل في ردة ثقافية، وفرارًا من الواقع وهربًا إلى الماضي، أو بمعنًى آخر: غلبة مظاهر التحلل الاجتماعي وتحلل الشخصية القومية. ويُصاب المجتمع في مثل هذه الحالة بنوعٍ من القلق العصابي؛ إذ لا يجد منفذًا يفرغ فيه طاقته. وقد يحدث أن تُقدم بعض النظم الحاكمة أهدافًا بديلة مبتورة، ومن ثم تنشأ مظاهر سلوكية بديلة تُحقق إشباعًا زائفًا قائمًا على تخييلات لشعارات رنَّانة خاوية، قد تقترن بالقومية أو العقيدة. وما أكثر الشعارات التي تملأ الساحة، وملأتها على مدى سنوات، وهي شعارات

بغير رصيد. وكم هو يسير على أمة، مُنيت بهذه الظروف، أن تُداوي نفسها بمزاعم زائفة، أو أن تشوه معنى الأحداث لتتلاءم مع إطار مرجعي لا تبرِّره الوقائع ذاتها، بل يبرره المزاج السائد. وهكذا ينزع المرء في حالة اليأس والأزمات إلى الانسحاب النفسي، والدخول في كهف وجداني أو مزاجي قديم يعيش الواقع وينسج خياله «واقعه».

(١٥) حيلة خادعة للخلاص

في مثل هذه الظروف، وهي ظروف محنة طاحنة، تُبدد الآمال وتسحق كيان الشخصية، ويشيع معها شعور بفقدان الأمن والافتقار إلى فهم عقلاني، وغياب علاقة نشطة جماعية إبداعية مع الواقع، وغلبة الإحباط، لا يجد المجتمع بعامة، والشباب بخاصة، من ملاذٍ غير اللجوء إلى رصيده المتخلف التقليدي الذي ركد قرونًا، وأفسدته تهويمات وتخييلات، وغرست تلك الظروف في النفس «فوبيا»، أو خوفًا مرضيًّا من التغيير؛ أي ألا سبيل والحال كذلك أمام الشباب إلَّا الردة والنكوص.

وحين يسود المجتمعَ شعورٌ بفقدان الأمن الجمعي مع حالة الردة والنكوص تشيع حالة من التحلل المفاجئ تصيب القيم والاتجاهات المستقرة اجتماعيًّا. وحريٌّ بنا أن نشير هنا إلى تشبيه ذكي وتصوير صادق قدَّمه عالم الاجتماع الألماني كارل مانهايم في كتابه «المجتمع».

يقول مانهايم: «الشعور الجمعي بالخوف وفقدان الأمان يُفضي إلى تحلل اجتماعي، مثال ذلك في عالم الحيوان: ما نراه بين النحل في لحظات تشبه الأزمات؛ إذ نلحظ تحولات مفاجئة في سلوك النحل عندما تموت الملكة ويضطرب نظام الخليَّة، وهي تحولات جذرية، حتى إنه بالإمكان تسميتها نكوصًا أو ردة إلى سلوك غريزي للأسلاف، ونلحظ هذا النكوص واضحًا عند الشغالات التي تتحول طاقاتها الجنسية إلى طاقات عمل. وعندما يحدث هذا الاضطراب ترتد هذه الشغالات إلى طور بيولوجي سابق لسلوكها الغريزي، وتبدأ فجأة في التصرف كإناث وتضع بيضًا غير مخصب.»

وهكذا يبدو أن بين الحيوانات «الاجتماعية» يوجد معامل ارتباط وثيق بين الغرائز وبين التنظيم الاجتماعي، إذا ما أصاب هذا التنظيم الاجتماعي اضطراب، أو إذا ما اختفى جزئيًّا أو كليًّا تختفي معه الإرجاعات المكتسبة، ويُمكن أن يصاحب ذلك إرجاع نكوصي إلى أنماط غريزية لطور سابق أو سلفي. فبالنسبة للنحلة التي تجهل طبيعة هذه العملية الاجتماعية، قد تظهر هذه الكارثة كحالة تتمثل في الحرمان المفاجئ من الدوافع الغريزية لأهدافها الطبيعية، ونشاطاتها البديلة مثل وضع البيض.

(١٦) القلق والنكوص

ويُمكن عقد مقارنة بين مجتمع النحل وبين الإنسان، حيث إن المجتمع الإنساني يصيبه تحلل كلي أو جزئي، وردة إلى طور سلوكي سابق، ولكنَّها ليست ردة بيولوجية وإنما هي ردة اجتماعية تُساعد عليها ذاكرته الاجتماعية وطقوسه ورموزه ولغته وعاداته. فالإنسان غير النحل، لا ينقلب فجأة إلى الأطوار البيولوجية السابقة في تاريخ غرائزه؛ إذ نظرًا لمرونة طبيعته نراه ينقلب من صورة من صور اتجاهاته الاجتماعية التاريخية إلى اتجاهات اجتماعية تاريخية سابقة، لا تزال ترتكز على ذات الغريزة، أو اتجاهات ترسَّخت بفعل الاستمرار زمنًا طويلًا، مثل الاستسلام والاستكانة والتواكل، التي يرتد إليها المرء الذي عزم على أن يشارك بنشاط في عمل سياسي، ولكنه بعد الاعتقال والتعذيب يرتد تلقائيًّا إلى سلوك تعلمه مجتمعه على مدى قرون من القهر والاستبداد؛ ولذلك يبدو سلوكه هذا مقبولًا أو «معقولًا» اجتماعيًّا وليس معيبًا. وتقرن هذه الردة بتحلل جزئي سلوكي وقيمي مع تحلل الأهداف المجتمعية، ويبدأ القلق والنكوص مع تحلل النظام الاجتماعي، ويفتقر المجتمع إلى الدافع الحيوي على الرغم من عدم إشباع رغباته.

(١٧) القوة الدافعة للتاريخ

إن إحباط رغبة النهوض داخل المجتمع يعني اهتزاز القيم الاجتماعية وتحلل قيمة الانتماء إلى المجتمع واعتبار الذات، وفقدان شعور الأمن في ظل نظم حكم أجنبية غازية أو محلية مستبدة أو نظم حكم غير متلائمة ثقافيًّا، يُفضي إلى إحباط وردة ونكوص وتعطل للقيم والمعايير الأخلاقية، كما يفقد الناس الهدف الجمعي ويتحولون إلى أفراد ذوي اتجاهات فردية لا تعبر عن تاريخ حضاري عريق. ويصبح الإنسان فردًا لقيطًا لا تجديه المؤسسات ولا التقاليد ولا العادات والتراث، ويصبح إيمانه بها لغوًا غير ذي نفع وغير ذي موضوع؛ إذ فقدت شرطها الجمعي والاجتماعي.

ومرحلة فقدان الأمن، التي تتمثل عناصرها في كل الجوانب السلبية التي تحدثنا عنها، هي مرحلة حُبلى باحتمالات وإمكانات لا حصر لها، إنها مرحلة انهيار الإيمان بالمؤسسات والتقاليد والعادات والأخلاقيات الاجتماعية. إنها لحظة الشك، الشك الذي قد يكون دافعًا إلى تلمُّس سبيل واقعي، أو الشك الذي قد يكون قاتلًا انتحاريًّا عند غياب الواقعية.

وما لم يستطع المرء، ومن ثم المجتمع، إعادة تنظيم نفسه فإنه هالك لا محالة، وتعني هذه المرحلة بالنسبة للهيئة الاجتماعية إمكانية انتقاء نماذج جديدة للسلوك. ولكن الانتقاء السوي شرطه، كما ذكرنا، تفاعل اجتماعي حر موضوعي مع الواقع، وإلَّا فالردة إلى نماذج وأنماط تقليدية بالية؛ لأنها هي كل رصيد المجتمع. ولهذا يُمكن وصف هذه الحالة بأنها حالة فقدان توازن أو اختلال البنية الاجتماعية. وحين يُحرم الإنسان من أهدافه الأصيلة فإنه يجد عزاء في خلق أهداف رمزية ونشاطات رمزية؛ لأن الإنسان كائن يعيش في مجتمع لا يرتكز، شأن الحيوان، على إرجاعات غريزية، بل على رموز من خلقه مثل الكلمات والصور والطقوس والشعائر التي تُعدُّ وسيلة اتصال بين أبناء المجتمع وبينهم وبين العالم، ومصدر إشباع يقتاتون عليه.

(١٨) تجسيد الوهم

وقد يخدع الإنسان نفسه في مثل هذه الحالة، ويظن ردته إلى الماضي بصورتها المبتورة عن الواقع «صحوة» وما هي بصحوة، بل اتصال غفوة، ولكن برزت أعراضها على السطح لأسباب عديدة؛ إذ يرى كثيرون في غلبة وشيوع مظاهر شكلية شاهدًا ودليلًا على ما توهموه صحوة، وهو في حقيقته أعراض مرضية لأزمة ثقافية اجتماعية أول ضحاياها الشباب؛ ذلك لأن المجتمع أصابته حالة نكوص بسبب تلك الأزمات المتعاقبة الطاحنة، فارتدَّ إلى تراثٍ أو ثقافة عاشت قرونًا مهزومة راكدة تغتذي على الأوهام والتخييلات، بحكم انفصالها عن الواقع وعزلة أصحابها. وامتدَّ هذا الخواء الثقافي حتى في ظل الحكم الوطني؛ إذ لم تقدم هذه النظم غذاءً ثقافيًّا ثوريًّا يواكب التغيرات المادية الاجتماعية والاقتصادية، فكان التحوُّل أعرج. ذلك أن التحوُّل الثوري الشامل الأبعاد جناحاه ثورتان: ثورة ثقافية وثورة اجتماعية اقتصادية سياسية، وفقدت مجتمعاتنا الجناح الأول على أحسن الفروض، ولا أقول إن هذا النقص أفضى إلى إفراغ التغيير الاقتصادي الاجتماعي من مضمونه، بل فاقَمَ من جوهر الأزمة الثقافية، فالمعروف أن التحوُّل الاجتماعي السريع يقتضي تغييرًا في القيم الاجتماعية والأنماط السلوكية ورؤية الإنسان إلى العالم، بل وكذلك التحوُّل التكنولوجي والعلمي يستلزم مواكبة تحقق موازاة بين هذا التحوُّل، وتحول مساوق له متمثل في الثقافة، وإن ظلَّت الثقافة متخلفة عنه بمسافةٍ ما، إلَّا أن القوى الدافعة إلى التغيير المواكبة تظل لها فعاليتها في مناخ حر ضمانًا لتجديد الذات وعدم تمزُّقها.

(١٩) رياح جديدة عاصفة

بعبارة أخرى؛ إن التحوُّل الاجتماعي السريع يُسبب قدرًا من اختلال البنية ما لم يتوافر معه عمل سياسي واعٍ يوفر قدرًا من الضمانات متمثلًا في أفكار ورؤى وقيم بديلة، يتم الاعداد لها مسبقًا وملازمًا بعملية التغيير. ونرى هذا واضحًا خير وضوح في الثورة الفكرية الثقافية السابقة على الثورة الرئيسية السياسية ومهدت لها.

وهناك أيضًا التغير السريع في الواقع الاجتماعي على الصعيد العالمي وأثره على مجتمعاتنا عن طريق وسائل الإعلام، ونقل التكنولوجيا وما تحمله من مضامين ثقافية. والشيء الخطير حقًّا أن مجتمعاتنا تواجه هذه الرياح الجديدة العاصفة، وهي عاطلة من أي دِثار ثقافي أصيل نابض بالحياة يحميها؛ ذلك لأنها عاشت قرونًا في ظل استعمار انتهك ثقافتها، وعمدت ثقافات الغرب الموجَّهة إليها إلى تعميق وتضخيم الهوة الفاصلة بين المجتمعات المتقدمة والمتخلفة على نحو يُحبط أي حافز إلى العمل والتغيير وتفهم الواقع ومواكبة التطوُّر، ومن ثم أدَّى إلى غرس شعور بالدونية ونزوع إلى الانسلاخ عن الواقع مع تخييلات عن الماضي، والحفاظ على البنيات التقليدية الذهنية للمجتمع فضلًا عمَّا أصابها من تشوهات وران عليها من تهويمات. فتدعم أو تفاقم تخييلات حالة الإحباط، وتحرم المجتمع من القدرة على التفاعل الصحِّي والتعامل مع تحديات واقعه وعصره التي هي شرارة الانطلاق. وورث الشباب جيلًا بعد جيل هذا التراث المريض المهزوم مما يدفعه، حين تتعطَّل القوى الدافعة الصحية، إلى الانسلاخ عن واقعه بأحد سبيلين: إمَّا أن ينزع إلى تقمُّص شخصية الغازي وثقافته، أو إلى التقوقع داخل ماضيه في إطار من الرمز والشكليات، دون أن يتمكن من صوغ نموذج مجتمعي بديل يسعى إلى تحقيقه. وفي ظل الاحتكاك بالثقافات العالمية التي تيسرها وسائل الإعلام الحديثة يتضخم الشعور بالدونية ويرسخ إحساس الرفض للواقع والتعالي عليه في عالمٍ من نسيج أوهامه، خيوط منتقاة من تراث الماضي المترسب في الأذهان.

(٢٠) ثقافة الريف

واقترن بالتغيير الاجتماعي تحول آخر أساسي ومهم، ألا وهو التغير الحضاري أو الهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة. وفي ظني أن هذه الهجرة الواسعة هي في جوهرها علة

اتساع وشيوع ظاهرة الشكليات الدينية التي يظنها كثيرون ظاهرة صحوة دينية، وهي أيضًا أحد الأسباب الرئيسية التي حدَّدت اتجاه مسار الردَّة أو النُّكوص الاجتماعي.

واجهت مجتمعاتنا خلال عملية التحوُّل الاجتماعي الاقتصادي على مدى العقود الثلاثة الأخيرة تحولًا آخر واسع النطاق، وملازمًا له وهو التحوُّل الديموجرافي المتمثل في الهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة، وغني عن البيان أن هذه الهجرة ليست حركة مادية فحسب، أعني ليست حركة أجساد بشرية صمَّاء تنتقل من مكان إلى آخر، بل إنهم بشر اجتماعيون أصحاب ثقافة، ومن ثمَّ فإن هذه الهجرة تعني من بين ما تعني هجرة ثقافية، أي هجرة واسعة لثقافة الريف إلى المدينة. وهذه لها مدلولاتها وآثارها التي تنعكس على السلوك من حيث شيوع مظاهر سلوكية متميِّزة، ومن حيث طبيعة وشكل استجابات أصحاب هذه الثقافة إزاء المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الجديدة التي تواجههم في المدن أو البيئة المغايرة.

وفي ضوء ما أسلفناه من حيث إن استجابة الناس إلى المتغيرات والمثيرات الاجتماعية تتحدد، اتجاهًا ومضمونًا، في ضوء الرصيد الثقافي أو التراث والثقافة الجديدة المواكبة للتغيرات الاجتماعية الاقتصادية السياسية؛ أقول في ضوء ذلك: لنا أن نسأل ما هي طبيعة هذه الثقافة المهاجرة؟ وما هي مظاهر استجاباتها على المؤثرات الجديدة؟ حتى يتسنى لنا تفسير مدى عمق، وأصالة ما نراه من مظاهر «صحوة» أو أزمة الشباب مع الواقع المحيط؟ أولًا: أشرنا إلى حدوث تحوُّلات اقتصادية سياسية، ولكنَّها عاطلة من الثقافة الجديدة اللازمة. معنى هذا أن المجتمع لم يتبقَّ لديه غير ثقافة موروثة، ورياح ثقافية أجنبية تهب عليه من خارج، صيغت برامج بعضها خصوصًا له، وكل هذا في إطار مناخ اقتصادي سياسي مخيِّب للآمال. فما هي طبيعة تلك الثقافة الريفية المنوط بها مواجهة هذا كله؟

إن مجتمع الريف، في كل بلدان العالم، مجتمع متدين آمنَ بالدين إيمان البسطاء. هذا فضلًا عن أن ثقافة الريف بعامةٍ أقل تنويعًا من ثقافة المدن، أو هي ثقافة أحادية، ومن ثم فإن مجتمع الريف محدود في خياله وملَكاته الذهنية والعقلانية، يقف أبناؤه موقف الحذَر، وربما العداء، لكل ما في التراث الإنساني من حضارات وفنون وثقافات، أو يقف لامباليًا بها، ويسهل تحويل حذَره ولا مبالاته إلى عداء باسم الدين. ومجتمع الريف أكثر تعلقًا بالغيب، وأكثر بعدًا عن فهم حقائق الحياة، وعن المغامرة في سبيل تجاوز المألوف وسبر أغوار الوافد والجديد من المعارف، وهو قليل الحِيلة في مواجهة مشكلات

المجتمعات المعاصرة؛ ولهذا فإن هذه الكتل الأمية البسيطة يسهل تسْييس مشاعرها وعواطفها الدينية المتطرِّفة؛ لتعبئتها في معركة سلفية ضد أي أنظمة قائمة حتى وإن كانت أنظمةً دينية؛ وذلك بسبب ضعف ملكة النقد فضلًا عن عادة إلقاء عبء التفكير على آخرين، هم في نظر سكان الريف أهل الذكر. وإذا عرفنا أن أحد الدوافع الأساسية للهجرة من الريف إلى المدينة هو الدافع الاقتصادي، فإن لنا أن نتصور نوعية هؤلاء المهاجرين. إنهم الشرائح الدنيا أو المعدمون، ومن ضاقت بهم سُبل الحياة في الريف، وهم الأقل تعليمًا، والأكثر إغراقًا في حضيض الفكر المتخلف. ويسكن هؤلاء أطراف المدن عادة فيشكلون جماعات هامشية، ويعملون في حِرَف تجارية أو مهن دنيا، ويشكلون قوة ضاغطة. وتشدهم آمال، بل وطموحات غريزية نهمة لتجاوز واقعهم بكل السُّبل الممكنة، حتى ولو كان السبيل هو البحث عن ثراءٍ غير شريف، في ظل انعدام سياسة للتوجيه الثقافي البناء. ويُشكل هؤلاء قوة أساسية للفكر السلفي أو الديني المتطرف بحكم البنية الثقافية الموروثة.

(٢١) التلقائية والعفوية

وليس غريبًا والحال كذلك، أن تصبح مجتمعات الريف، أو أبناء الريف بعامة، قوى تخلف تشد الأمة إلى الوراء أو أنهم على الأقل يُبقون على جمودها ويعزفون عن تغيير الواقع في صورته العامة الموحدة، ناهيك عن دفعه إلى الحركة في عالم يتقدم. ومجتمع الريف، وعناصره الزاحفة إلى أطراف المدن، أكثر تعرضًا للاستغلال والتضليل السياسي، وأكثر قابلية للخضوع للقهر الاجتماعي، بل وقبوله قبولًا قدريًّا. ويُمكن صرف انتباه جماهير الفلاحين؛ لكي توجه طاقاتها إلى عالم الغيب، بدلًا من النضال من أجل تحسين مَعاشها، وتغدو هجرتها إلى عالم الغيب أملًا منشودًا. وإذا كان لا بد من نضال، إذا ما ساءت الحال، فليكن نضالًا في إطار الأيديولوجية السائدة.

وفي غياب المعرفة الواعية بمشكلات العصر، وغياب المنهج السليم للمعرفة، وفي ظل انعدام الخبرة والقدرة على تقديم الحلول لهذه المشكلات، يُمكن للقيادات أن تشغل جماهيرها بقضايا بعيدة عن قضاياها الحياتية الحقيقية.

ويعتمد وعي الجماهير في الريف على التِّلقائية أو العَفْوية الخالصة، مع الحفاظ على موروثات ثقافية فقدت مضمونها الدينامي الفعَّال بحكم الجمود أو الركود قرونًا طويلة. وأضحت الثقافة أو التراث رموزًا وطقوسًا شكلية. وهكذا يفقد الوعي القومي أسباب

تطوره الارتقائي الذي هو محصلة الجهد الجمعي للأمة في إدارة العملية الاجتماعية وتأكيد ذاتها، وتعاملها الفعَّال مع الحياة. وإذا كان الدين بصورته العفوية التلقائية يمثل ظاهرة جماهيرية أو جماعية في الريف، فإن السياسة ليست كذلك ما لم تكُن السياسة مقترنة بالأيديولوجية الدينية؛ ذلك لأن السياسة بمعنى تدبير مَعاش الناس وأمور دنياهم وحياتهم وإعمال العقل في نقد الوسائل المختلفة لذلك، وهو ما ينطوي على إيمان ضمني بقدرة الإنسان على تغيير ظروف معيشته على نحوٍ يتنافى مع القدرية والتواكلية. هذه السياسة لا تمثل ظاهرة جماعية في الريف، وأسلوبها ليس جزءًا من نسيج هذه الثقافة، بل هي مرحلة أرقى. ومن هنا نلاحظ في المجتمعات الانتقالية أن الدين يفيد كأداةٍ لتسييس الجماهير من خلاله، وأن تَقَبُّل جماهير الريف لأمور السياسة، خاصةً في ظل التخلف والتجهيل والقهر والجمود، رهن بارتباطها بالأيديولوجية الدينية بصورة أو بأخرى، حتى وإن تعارضت هذه الصور. وليس أدلَّ على ذلك من شيوع النزعات الصوفية أو الجماعات الصوفية في الريف دون المدن، وهي نزعات لا عقلانية على الرغم من دورها السياسي، ووفدت بأنماط استجاباتها مع الوافدين من الريف. وكانت جماعات الصوفية بالفعل في ظل الحكم العثماني هي أداة السلطات للتحكم في عقول وسلوك الرعايا باسم الدين، ويشيع الآن في المدن ضرورة أن تكون السياسة منطلقة من الدين وباسمه، ومعاداة كلِّ ما يناقض ذلك.

(٢٢) صدمة الواقع في المدن

وإذا كان حامل التراث الثقافي الريفي يتعامل بحذَرٍ مع كل جديد، فإنه حين يهاجر إلى المدينة يشتد عندَه هذا الحذر على نحو يدفعه إلى الاستعاذة بالشيطان من كل وافد جديد وما ينذر به من تغييرات، ومن ثم ينزع المرء إلى التشبُّث بالتقليد حمايةً لذاته وضمانًا لاتساق إنيته. فما بالنا إذا عرفنا أن التحوُّلات الاجتماعية الحضرية أفضت إلى هجرات واسعة من الريف إلى المدن، وجاءت هذه الهجرات في غيبة ثقافية جديدة وفي ظل تحولات اجتماعية واقتصادية سريعة صادقة، ثم مرة أخرى في ظل قهر سياسي وهزائم متتالية، ورياح ثقافية أجنبية عاصفة تدوِّي في آذان الناس من خلال أجهزة الإعلام، وتهز أركانهم، نزَح أبناء الريف وعائلاتهم في موجات متتالية إلى المدن من أجل غايات يُمكن وصفها بأنها دنيوية، تتمثل في العمل في المصانع وفي أجهزة الدولة ومؤسساتها، وإلى المدارس والجامعات حيث يتلقَّى الأبناء علومًا جديدة مناقضة تمامًا لكل ما هو

موروث. وها هنا صدمة الانتقال إلى المدن، والحاجة إلى أعراف وتقاليد وثقافات جديدة غير ميسورة جميعها، ولم يبقَ إلَّا أن تشيع في المدن ثقافة أهل الريف لباسًا وسلوكًا وعادات وتقاليد وفكرًا وأسلوبًا في الاستجابة إلى تحديات الحياة.

(٢٣) التناقض بين الجمود والعلم

وها هنا أيضًا صدمة العلم، أو ما يُمكن أن نُسميه كذلك؛ أي الانفتاح على علوم العصر التي تصدم الموروث، فيثير في النفس المخاوف. إن العلم نقيض الخرافة، والسحر منافسٌ لهما، ذلك أن الثلاثة هي وسائل البشرية إلى المعرفة، أو قل هي ثلاثة أنواع من النشاط الإنساني في تفاعله مع البيئة المحيطة به لمعرفتها والتحكُّم فيها وتلبية احتياجاته. والسحر والخرافة لا يزالان هما الوسيلتين المهيمنتين في ثقافة الريف، والعلم وسيلة وافدة منافسة ومناقضة، وتطور العلم رهن بمناخ آخر مغاير تمامًا؛ أول شروطه حرية البحث والفكر والتعبير وحق إعمال العقل والقدرة على ذلك، ونسقية الفكر.

والسحر والخرافة يقومان على التجانس الوجداني، وهو سمة ثقافة الريف في عصور التخلف، على عكس العلم الذي يقوم على النقد والبرهان. ويؤمن العلم بأن التقدم وسيلة الخلاص وأمره منوط بالإنسان، وثقافة الريف تعتمد على أن الخلاص رهن بإمام منتظر يُعيد الناس إلى الاتساق مع الأيديولوجيا السائدة. والعلم شرطه الموضوعية، أي استبعاد الوجدان والعواطف والعقيدة، ولا يعترف بحجة تستند إلى سلطة خارجة عن العقل، على عكس ثقافة الريف، التي تعتمد على السلطة والوجدان والعقيدة، أي إن العلم في جوهره نفي للأُسس التي ترتكز عليها ثقافة الريف. وهكذا ينطوي التراث في أعماقه على عنصر مقاومة حقيقة لنقيضه الزاحف من أجل إزاحته، وهذه المقاومة ساحتها بداية عقل الإنسان وارث التراث الذي أقبل لتلقِّي العلم.

ويعني هذا أيضًا أن ثمة تعارضًا حقيقيًّا بين رؤية موروثة بالية عن العالم وبين واقع تجاوز هذه الرؤية بقرون، وأن هذا التعارض يُشكل مصدرًا لأزمة وتوترًا وصراعًا على الصعيدين النفسي والاجتماعي.

(٢٤) التفكير العلمي فريضة غائبة

وبناءً على ذلك لن ندهش إذ نجد أكثر الجماعات الدينية المتطرفة تنشأ ويقوى عودها داخل الكليات التي توصف بأنها كليات علمية، أي تعتمد على العلوم الطبيعية، مثل

كليات الطب والهندسة والعلوم. وهذه ظاهرة نلحظها في عديد من بلدان العالم الثالث. ونضيف إلى ما أسلفنا من أسباب؛ الافتقار إلى ثورة ثقافية تواكب التغيير الاجتماعي والاقتصادي، فضلًا عن أن مناهج التعليم لا تغرس في العقول قواعد المنهج العلمي والنظَر النَّقدي في ظواهر الحياة والإيمان بدور العقل والسعي من أجل نظرة كلية شاملة إلى العالم، والحياة ركيزتها البحث العلمي. ويكفي أن طلَّاب هذه الكليات العلمية يتخرجون وهم لا يعرفون معنى «علم» أو «قواعد المنهج العلمي». ويتلقون العلم في صورة شذرات مقطَّعة الأوصال، ونتائج لإنجازات تُغْفِل المنهج، فتبدو الإنجازات وكأنها معجزات مجهولة الأسباب تتحدَّى المألوف في التراث وتهز أركان الاعتقاد. وينظر أبناؤنا إلى العلم من خلال ثقافتهم الموروثة وممارساتهم التعليمية الشَّوهاء المبتورة نظرةَ رِيبة وتوجس. ويبدو الوضع أقل حدة وتناقضًا بالنسبة لمن يدرسون المحاسبة أو التاريخ مثلًا. ومن ثم يرى الشباب في العلوم الوافدة تهديدًا لما استقر في الأذهان من معارف، ويكون رد الفعل التلقائي الرفض لا التفاعل؛ لهذا فإن الاحتكاك بالمدينة وتقاليدها وقيمها المغايرة، والتغير الاجتماعي وتضخُّم مشاعر الريبة والتوجس، كل هذا يعطي إحساسًا بالخطر الذي يتهدد العقيدة وما يقتضيه من تغير فيها وملاءمة مع الواقع الجديد؛ ولذلك ينزع هؤلاء، وهم أسرى الموروث المتخلف، والفقراء إلى ثقافة ثورية، إلى التشبُّث بالشعائر والطقوس إلى حين الاستقرار.

(٢٥) شهادة التاريخ

وتؤكد شواهد التاريخ أن الهجرة من الرِّيف إلى المدينة تقترن دائمًا بزيادة الممارسة الدينية، والتي يُمكن عندما تكون الظروف مواتية، أن تدعم حركات الإحياء الديني. فهذا هو ما حدَث على سبيل المثال في إنجلترا؛ إذ إن المذهب المنهجي، وهو مذهب سلفي، انتشر مع نمو المدن الصناعية وهجرة أبناء الريف إليها، واقترنت كل مقاطعة صناعية جديدة بظهور ما سُمي يقظة دينية، في بداية الأمر. وهذا عين ما حدث مع المهاجرين إلى العالم الجديد أو الأمريكتين؛ إذ أمعنوا في ممارسة الشعائر الدينية والعمل على إحياء الدين في أرض الميعاد، وممارسة الدين والشعائر بطريقة محفلية. ولكن الأمر عندما ينطوي على عنصر آخر يمثل خطرًا حقيقيًّا لأسباب واضحة تُمايز بين هذه الهجرات وتلك؛ إذ إن الهجرات عندنا لا تجري في إطار تغير اجتماعي شامل للاقتصاد والمجتمع والثقافة،

ولا تجري في ظل تفاعل إنتاجي وحضاري قومي مع الواقع، مما يُسهل المواءمة بين الطرَفين بعد حين، ثم إنها تحمل بين طياتها راسبَ ثقافات عصور الانحطاط.

ويؤكد هذا أيضًا ما أثبتته بعض الدراسات الميدانية من أن المتعاطفين مع الجماعات الإسلامية المتطرفة في مصر، وكلها جماعات شبابية، كان توزيعهم على النحو التالي:

٢٥ بالمائة من الطلاب في الكليات النظرية، بينما من ٦٠ إلى ٨٠ بالمائة طلاب في الطب والعلم. ولوحظ أن ثلثَي عينة أعضاء الجماعات الإسلامية المتطرفة الذين جرت مناقشتهم في عام ١٩٨٠م وفدوا من الريف، ونصفهم عاش في المدينة بدون أبويه، فضلًا عن أن غالبيتهم العظمى تربطهم روابط وثيقة بأهلهم في الريف، ونجد ذات النسبة فيما يختص بالفتيات اللاتي ارتبطن بالجماعات الإسلامية المتطرفة.[١]

لهذا يذهب بعضهم في وصفه لعضو الجماعات الإسلامية المتطرفة النموذجي بأنه فتًى من بيئة ريفية، ومن أبناء الطبقة الوسطى أو الشرائح الدنيا منها، وحقق قدرًا تحصيليًّا عاليًا وله طموح حافز من أجل تجاوز وضعه وإنكار ماضيه، والصعود إلى مراتب تنفي هذا الماضي. وأغلب هؤلاء من الشباب الذين تلقَّوا تعليمًا علميًّا طبيعيًّا ومن أُسر متماسكة تقليدية، ويتميزون اجتماعيًّا ونفسيًّا بأنهم بحكم صدمة الواقع، ينزعون إلى الالتزام الدقيق لما يرونه مبادئ أساسية للعقيدة، والذين تربوا خلال تنشئتهم الاجتماعية، على أنها السبيل الأمثل للخلاص من كل شرور الدنيا والترقي في الدنيا أيضًا. وها هنا تقترن العقيدة بالسياسة في ظل الأزمة الخانقة اجتماعيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا، ذلك أن هذا المشروع الفردي الذي يخلق صورة للذات «إيجابية» حسب التربية التقليدية، يكون مصحوبًا أيضًا بمشروع اجتماعي: تحقيق ما يؤمنون به بأنه دولة «إسلامية»؛ أي إن صورة الذات لا بد من ملاءمتها ومطابقتها مع صورة الدولة ضمانًا للتوازن النفسي، حتى لا تنهار صورة الذات، إنهم يدعون إلى دولة، إلى مجتمع يرعى شكليات دون أن يملكوا استراتيجية أو مشروعًا حضاريًّا يتناول قضايا المجتمع الواقعية، مع رؤية مستقبلية هادفة؛ ولهذا نجد الموقف في جوهره موقفًا هروبيًّا لا ينطوي على فاعلية مستقبلية تواجه التحديات، بل يلوذون بالسلف على نحو ما يلوذ الطفل بأمه وأبيه.

---

[١] James A. Beckford, ed., New Religious Movements and Rapid Social Change, UNESCO, 1986.

وهكذا يعيش الشباب ممزقًا بين دعوة إلى الانغلاق والهجرة إلى الماضي والغيب، وبين دعوة إلى الانفتاح على العالم ولكن إلى أين؟ وكيف؟ ولماذا؟ وفي جميع الحالات حائر عاجز لأنه لا يملك الهدف وما يُمكن أن نُسميه المشروع القومي الحضاري المعتمد على حوار فكري خصب مع واقع الحياة، وعلى وعي عقلاني بهذا الواقع واتصال إبداعي بالتاريخ والتراث.

الفصل السادس

الغزو الثقافي

وتحديات الغربة في الزمان والمكان

كان ذلك في بداية الأربعينيات، مع فجر صحوة إفريقيا السوداء حين هتف إيمي سيزار، الزعيم السياسي والشاعر الرومانسي، ابن السنغال المحتلَّة، يمجد القارة الأم البِكر التي عيَّرها الرجل الأبيض بسوادها وتخلفها. وأعلن سيزار أن وجوده وتاريخه ومجده هو وأهله هنا على هذه القارة التي أنكر عليها الرجل الأبيض كل مظاهر الحضارة، وتنكَّر لها أيضًا بعد أن نهب خيراتها، وداس مقدساتها بجحافل جيوشه وأذلَّ أهلها، وحرمها كل إمكانية للعمل والبناء والتقدم. هتف الزعيم الشاعر مؤكدًا اعتزازه بتاريخه وتفرده:

مرحى لأولئك الذين لم يخترعوا شيئًا قط،
الذين لم يكتشفوا شيئًا قط،
الذين لم يكتشفوا شيئًا قط.
مرحبًا بالفرح،
مرحبًا بالحب،
مرحبًا بآلام الدموع الملتهبة.
ليست زنجيتي بُرْجًا ولا كاتدرائية،
إنما هي ممتدَّة الجذور في أغوار التربة الحمراء.

وبعد إيمي سيزار قصد الطالب والزعيم السنغالي فيما بعد، ليوبولد سنجور باريس، يكمل دراسته، ولقَّنته مدارس المستعمر على أرض السنغال أن بلده جزء من فرنسا، وأنه بذلك مواطن فرنسي، عليه أن يفدي فرنسا بحياته ولا يضن عليها بشيء من خيرات بلده أو جهد عقله ونفسه. ولكن صدمته الحياة في باريس، مدينة العلم والنور، تكشف له زيف ما اقتات عليه من خداع. الكل هناك ينأى عنه ويتحاشى التلاحم به، إنه أسود زنجي غريب الدار، وأحس بأن أرض وطنه حين يطؤها أحن عليه من أرضٍ ساقَتْه إليها الأوهام. حقًّا نهل من علم باريس، وأنار عقله، وشفى غُلَّته، ولكن بلده أحق به وبعلمه، وجدانه وحبه وقلبه هناك. هناك دفء الحياة الحقَّة، هناك يعي نفسه وتاريخه وأهله، هناك تجانس النظرة إلى الحياة، نظرة لها عناصرها المشتركة التي تدعم التقارب والتماسك الاجتماعي، واللغة حديث قلب وإشارة مفهومة، ومدلول باطني قبل أن تكون نطقًا باللسان. التواصل عميق عمق التاريخ، رحب رحابة الأرض وقلوب الأهل، ليكن العلم الآن من باريس، ولكن ليكن أداة لخدمة بلده هو، وخطوة على الطريق ليكون شريكًا فعَّالًا مبدعًا فيما بعد. كشف سنجور زيف مزاعم المستعمر الأوروبي الأبيض، وتغنَّى بالمرأة السوداء أو قل تغنى بحبيبته هنا؛ وطنه أو قارته السوداء البكر بنت الطبيعة:

أنثى عارية، امرأة سوداء،
ثمرة مكتنزة ناضجة، ونشوة سمراء من نبيذ،
أحمر داكن،
وفم يجعل كل ما لي تسابيح غناء.

تلك هي الحقيقة البسيطة والعميقة والخطيرة يعبر عنها زعيم سياسي وشاعر، وعبر عنها قبله ومعه وبعده زعماء وعلماء وساسة آخرون في كل بلدان العالم الثالث؛ ثقافة الأمر سر أسرارها، وعماد وجودها، وركيزة كيانها، بدونها يغدو الشعب أشبه بشجرةٍ اجتُثَّت من جذورها، فذبلت وذوَتْ وماتت وتحوَّلت إلى حطَبٍ أو وقود يفيد بها الآخرون، أو تذروها الرياح. ولهذا لم يكن غريبًا أن تعمد القوى والحضارات الغازية إلى اتخاذ أسلوبِ القهر أو القتل الثقافي للشعوب المغلوبة على أمرها وسيلة لدَعْم انتصارها.

ويمكن القول إنه إذا كان السلاح يصنع النصر في ساحة القتال؛ فإن الغزو الثقافي هو وسيلة القتل المعنوي لضمان استمرار واستقرار «النصر» وخصاء المجتمع المهزوم

ليتحوَّل إلى أداة أو إلى رقيق في خدمة الغُزاة. كانت الحرب الثقافية، ولا تزال، أشد خطرًا، وأبقى أثرًا، وأفتك دمارًا من احتلال الجيوش.

إن نظرة واحدة إلى حال بلدان العالم الثالث الآن، وقد تخلصت من جيوش الاحتلال وتزينت بلقب الاستقلال، تكشف لنا عن مدى المعاناة في سبيل اكتشاف الذات وإعادة البناء الاجتماعي، واستحياء واستيحاء تاريخها خطوة خطوة على طريق النهضة واحتلال مكان لائق تحت الشمس في ركب الحضارة الصاعد.

وهكذا الْتَمس كل بلد سبيله إلى ذلك ليوحد إنيته بعد اختلال، ويحقق الاتصال بين عراقة الماضي وطموحات الحاضر وإيجابيات إبداعات العقل الإنساني على النطاق العالمي. ولكن الأمر في عالمنا العربي لم يتجاوز بعدُ حدود الشعارات، بل ربما تخلفت بعض البلدان العربية في رؤيتها الثقافية، عما كانت عليه في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحالي، حين وضعت أقدامها على أول الطريق الصحيح. وعلا الصراخ والضجيج ولا طحين، وفقدت الكلمات معانيها المشتركة على الرغم من ارتفاع نبراتها، وباتت عبارة الغزو الثقافي ملء الأسماع، كأنها استغاثة مذعور، أو صرخة تنبيه وتحذير، وغرست في نفوس الكافة نوعًا من الإرهاب تخالها مرضًا أو وسواسًا استبد بنا فبتنا نخاف ونتحاشى كل فكر أو ثقافة وافدة تخالف ما قاله السلف والأولون، وتعددت الآراء في تفسير الثقافة، وتباينت النظرات في تحديد معاييرها، وأصبحنا في حيرة من أمرنا ... الغزو ... الغزو، فهناك من قال إن الغزو الثقافي سلعة غربية جاءت مع الغرب دون سواه، ودعا إلى أن نصد عن فكره وعلومه، وإلى أن يكون لنا فكرنا وعلومنا، دون أن نمايز بين ما هو مشترك وما هو خاص.

وقال فريق ثانٍ: بدأ الغزو الثقافي مع ظهور الإسلام، وإنه مؤامرة تستهدف النيل من العقيدة، وطابق هؤلاء بين العقيدة وبين الثقافة القومية، وبدا للناس وكأن العالم كله جمع لنا، وتربص بنا وحدنا، ورصد جهده للتآمر على الدين حربًا صليبية من نوع آخر. ويخال السامع وكأنه أصابنا مرض من البارانويا نزعم اضطهاد العالم لنا وحدنا دون سوانا، ونردد بالكلمات أننا أصحاب مجد عريق تليد، فنحن شعب مختار، وخير أمة أخرجت للناس، والآخرون دوننا منزلة ومكانة، ولكنهم تحالفوا ضدنا، وحشدوا عدَّتهم وعتادهم وإمكاناتهم لإذلالنا، والهدف كله هو «العقيدة أو الدين ولا شيء آخر»، وهو بعض الصدق وليس الصدق كله، ولكن من منظور مغاير.

وهكذا نفرغ العمليات الاجتماعية من مضمونها الحقيقي والتاريخي؛ لكي تتسق مع أوهامنا، ونبدأ من مقدمات زائفة لتصل بنا إلى نتائج مثلها زائفة، ونظنها حجة لنا تدعم أهواءنا أو تخيلاتنا، ونعيش في جميع الأحوال بعيدًا عن أرض الواقع.

ونظرة كهذه هي نظرة تجريدية ممعنة في التجريد، سواء في تحليلها لمعنى الغزو أو لمعنى الثقافة؛ إذ ترى الغزو حدثًا واحدًا مجردًا من سياقه الاجتماعي بعيدًا عن الزمان والمكان لتحديد دوره وأهدافه ومنطلقاته، وإنما يكتفي أصحاب هذه النظرة بتفسير الغزو من منطلق ديني يُرضي الوجدان، وهذا انعكاس لطبيعة منهج التفكير السائدة في بلادنا، ووليد إطار فكري اجتماعي نشأنا عليه ودرجت عليه الأجيال منذ قرون، ونراه مطبقًا في عديد من مجالات البحوث الإنسانية، فالتاريخ كمبحث معرفي تحكمه عندنا نظرة تقليدية تتخذ العقيدة محورًا للدراسة، ويغفل ما عدا ذلك من عوامل أخرى، اجتماعية وإنسانية (أنثروبولوجية) واقتصادية ومعرفية. وغيرها.

وتمتد هذه النظرة أيضًا إلى الثقافة، فالثقافة شيء ثابت مطلق باختلاف الزمان والمكان. إنها ليست مفهومًا اجتماعيًّا نفسيًّا في علاقة تفاعل دينامي مع البيئة والإنسان الاجتماعي، وأي تغير في هذه البيئة يفضي إلى تغير في الهوية.

إن النظرة الميتافيزيقية المطلقة تبني رؤيتها دائمًا على مفاهيم ومقولات تجريدية مطلقة، فالثقافة هي الدين، ثابتة مطلقة مجرَّدة عن المجتمع وعن أحداث الزمان، ولهذا ليس غريبًا أن ترى الغزو عملية خارجية فقط دون اعتبار للصراعات في داخل المجتمع وما تفضي إليه من قهر ثقافي، وترى الغزو أيضًا يستهدف الدين دون سواه، وبالتالي فإن الثقافة في ظل خلافة المماليك أو العثمانيين تُعتبر مزدهرة طالما وأن الخلافة قائمة، والشعوب من مشرق الأرض إلى مغاربها صاحبة ثقافة واحدة ما دامت تؤمن بعقيدة واحدة، ويكون إحياء الثقافة للنهوض بالأمة هو عود إلى الدين فقط، وإلى الدين مجسدًا في السلف الصالح، وهذه نظرة تغفل تمامًا أن الثقافة نتاج نشاط الإنسان وتعبير عن إنجازاته المبدعة وتطوره. إنها تجسيد روحي ومادي للإبداع الإنساني، وثمرة تحقق قدراته الفطرية، وهي كشف عن مدى سيطرته على علاقاته بالعالم الطبيعي وبالمجتمع وتحكُّمه في مصيره.

إن الإنسان، وهو الكائن الاجتماعي، يستحيل عليه أن يمضي قدمًا في حياته دون أن تتوافر لديه، بصورة ما، إجابات على أسئلة يفرضها وجوده، وطبيعته البيولوجية والنفسية والاجتماعية، وطبيعة نشاطه ومعارفه، لتؤلف هذه الإجابات في مجملها تصوره

عن هذا كله، وتحدد له في آنٍ أسلوبَ تعامله معها، ونظرته إليها، وحركته في الحياة، وقد تخطئ وقد تصيب، أو قد تفي بحاجاته وتساؤلاته، فيهدأ بالًا ويمضي في طريقه.

إنه، على سبيل المثال، ما كان ليستطيع في قديم الزمان أن يمضي إلى صيده وطراده ويئُوب إلى مسكنه أو كوخه في الليل، دون إجابات محددة عن نفسه وعن قدره ومصيره وإمكاناته وقوى المجهول، وعلة هذا كله ومصدره، وعن علاقته بالصيد، وتفسير النتائج التي ينتهي إليها سلبًا أو إيجابًا. وكل هذا يتم في إطار أفكاره الاجتماعية الموروثة والمشتركة بين أبناء مجتمعه، والتي تهدئ من روعه في الحياة فيطمئن إليها، وتخلق ألفة بينه وبين مجتمعه، وتتأزم نفسه، وتختل إنيته إذا اغترب عنها ولا بد من بديل.

الإنسان دائمًا بحاجة إلى إطار فكري يحدِّد فهمه لنفسه، ويحل مشكلته مع الآخر من حيث علاقته بالآخر ودوره معه. قد يكون هذا الآخر إنسانًا من أبناء مجتمعه الصغير أو الكبير تجمعه به رابطة تعاون وتضافر أو عرق، وقد يكون إنسانًا من أبناء مجتمع مغاير في علاقة صراع وقتال. وقد يكون الآخر عمله أو بيئته أو أحلامه أو الدنيا أو العالم الآخر، وإجاباته هذه تصوغ سلوكه وجهده وانتماءاته، وهي ثقافته الموروثة التي قد يختزلها في رموز لغوية أو سلوكية وتصدر عنه في تلقائية، ولكن ثقافته هذه، وهي زادُه في التعامل من أجل الحياة والبقاء، قد تفي، ولكن لن تكون كذلك إلى الأبد ما دام هو كإنسان اجتماعي حي نشِط، ومن ثم تطرأ المشكلات وتتراكم ويتسع نطاقها وتتزايد من خلال نشاطه الإنتاجي والإبداعي، وهو ما يستلزم إجابات جديدة على المشكلات الطارئة. وهكذا تكون الثقافة في تفاعل مُضمَر أو صامت طويل الأمد ولكنه أكيد، هي ضرورة لا غنى عنها، ولكنها عملية تفاعل حيوية ومطردة، ونظرًا لتعدد مقوماتها وعناصرها، طبيعة الإنسان كفرد، وطبيعة المجتمع، والإرث التاريخي، وطبيعة البيئة، وطبيعة المشكلات الطارئة، التي هي حاجات أو ضرورات للإنسان والمجتمع؛ لكل هذا تتباين من مجتمع إلى آخر ويصهرها امتدادها مع الزمان أو التاريخ. ولهذا أيضًا تكون عناصر الثقافة الوافدة أكثر قابلية للتغير عن أصولها النابعة منها؛ إذ بسبب تغير البيئة اختلفت المحددات كما تتغير كلمات اللغة الوافدة والدخيلة وتأخذ طابع اللغة المحلية، وهكذا مثلًا نجد أن المسيحية في مصر مصرية الطابع والطبيعة وتختلف عن المسيحية في أوروبا، وهكذا يتباين أسلوب تناول العقيدة لا العقيدة ذاتها، في مجال التطبيق الاجتماعي والممارسة العملية لكل مجتمع عن غيره.

والمعروف أن بنية المجتمع وأوضاعه، وعلاقات أبنائه وفئاته بعضهم ببعض تؤثر على هذا الإطار الفكري وتنعكس عليه؛ فالمجتمع الخاضع لسلطة أبوية قاهرة ذات

سطوة وتسلط غير مجتمع تسوده روح العائلة، أو مجتمع اعتاد وجود شرائح اجتماعية متمايزة ومميزة فكرًا أو عملًا، ولكل دوره حسب مكانته في السلم ... إلخ. وتتولى التنشئة الاجتماعية هذا الدور عن طريق التلقين، والمجتمع الخامل لا تتجدَّد ثقافته، بل تتهرأ وتسود التقليدية ويغلب عليه الحنين إلى الماضي. إن شعبًا متدينًا اسمًا لا ينتج ولا يعمل قانع بالاستيراد والثراء الطفيلي وحياة الاستهلاك الترفي، شعب يحمل ثقافة خاملة فاقدة الحياة والحيوية، بل نقول إنه قاتل لثقافته متخلِّف جامد، أصابه داء التصلب الثقافي؛ ذلك لأن الثقافة عطاء متجدد، وعبقرية كل شعب تتجلَّى في آثار ما لديه من قدرات إبداعية، والمعيار النهائي هو النشاط الإبداعي، وأسباب هذا الخمول ليست عبارة مجرَّدة منطوقها الابتعاد عن الدين، وليست فقط غزوًا خارجيًّا وهو حقيقة، بل تتكشف أسبابه من خلال دراسة تاريخية اجتماعية لبنية المجتمع الثقافية والفكرية والسياسية والتعليمية والاقتصادية، وعلاقة هذا المجتمع بالمجتمعات الأخرى.

ولا نظن أن الإنسان هو الإنسان، وأن المجتمعات البشرية هي ذات المجتمعات منذ قديم الأزَل، ولا ثقافة هذا وذاك هي هي، مهما اختلفت الأزمان، وتباينت الأماكن؛ إذ لا توجد ثقافة جديرة بأن توصف بأنها ثقافة حيَّة، وهي في ذات الوقت ثقافة جامدة لا تتغير إطلاقًا؛ ذلك لأن الإنسان المنتج يبذل جهدًا جماعيًّا، ويكافح في سبيل التحكم في البيئة، وسرعان ما يخلق هذا الكفاح الجماعي بدوره بيئةً اجتماعية ترتقي باطراد، وأي تغيير يطرأ على البيئة الطبيعية، أو بمعنًى أدق على طبيعة هذا الكفاح، قد تؤدي إلى إحداث تعديل في الأنظمة، وبالتالي في أساليب الحياة والفكر.

(١) آليات الغزو

وإذا كانت عبارة الغزو الثقافي تحدد مضمونها في ضوء إنجازات العلوم الإنسانية، ودخلت قاموس السياسة حديثًا، معبِّرة بذلك عن الوعي السياسي للشعوب المتحررة وإيمانها بدور الثقافة دعامة لبناء اجتماعي حيوي أصيل ومتجدد، فإننا نريد أن نوضح أن الغزو آلية من آليات الهَيْمنة، وعملية عدوان اجتماعي، وصراع بين المجتمعات أو بين فئات المجتمع وتحققه شهادة بضعف أحد الطرفين، وهو أسلوب قديم قِدمَ المجتمع البشري ذاته، ولكن أيضًا طرأت عليه تغيرات تتفق مع التطورات العلمية والتكنولوجية على مدى التاريخ حتى عصرنا الحديث.

وكم شهد التاريخ من معارك وصراعات بين المجتمعات أو داخلها، حاول فيها كل طرف أن يفرض ثقافته على الطرف الآخر تأكيدًا لانتصاره العسكري أو لحقه، كما يظن، في الهيمنة.

وقد تتمثل آليات الغزو الثقافي في صورة جحافل لجيوش غازية أو هجرات وافدة، أو موجات إعلام ودعاية، ولكن ما دام الأمر يتعلق بتدمير الثقافة، وحتى لا نعلق أخطاء داخلية على مِشْجب الغزو الخارجي فحسب، نقول إن ما يدمر الثقافة ليس الغزو فحسب ولا تربص الأعداء، وإنما يقتلها ويدمرها القهر أيضًا، قهر السلطة: سياسية أو اجتماعية، وقهر التراث للعقول والنفوس، إذا ما أصابه داء التيبس والتحجر والجمود، فهذا وذاك يشل حرية الحركة ويئِدُ الإبداع، وهما شرطا التجدد والإحياء الثقافي. وعلى أرضية الجمود والتحجر، ومن ثم العجز عن استيعاب الجديد، ورفض التغيير، يكون الرفض المرضي لكل وافد جديد دون تمييز بين ثقافة غازية تستهدف التدمير وبين تفاعل، أخذًا وعطاءً، مع فكر حضاري جديد يمكن تمثله وهضمه لإنتاج جديد. ولهذا شاع بيننا أو لنقُل هناك من يروج بيننا الآن لمصلحة في نفسه، رفض الفكر الغربي بعامة، بل ورفض كل فكر غير إسلامي لا يمس العقيدة، وبالتالي الدعوة إلى طرح، وليس «نقد»، كل إنجازات علوم الغرب جانبًا، وطبيعي بالتالي نبذ مناهج البحث، وإقامة علوم إسلامية بديلة عن علوم المجتمع والجغرافيا والتاريخ، وربما البيولوجيا والفيزياء أيضًا، ورأوا في تحصيل هذه العلوم استغرابًا أو تغريبًا، أي تبعية للغرب.

وحسب النظرة المطلقة التقليدية فإن الثقافات متعدِّدة متباينة، وكل ثقافة ماهية مستقلة متمايزة منعزلة ومكتملة، ويلزم عن هذا إنكار كامل لتفاعل الحضارات والثقافات، أو ليأخذوا هم منَّا إذا شاءوا. وهكذا نُلقي بأنفسنا في مهاوي الانحصار الذاتي، حيث نقنع بما بين أيدينا، ونحلق مع تخيُّلاتنا عن ماضٍ عريق، وأقعدتنا الأوثان والأوهام عن الإنتاج والتجديد، إنها وثنية من نوعٍ جديد معبودنا فيها السلف الصالح، وكان أجدر بنا أن نتشبَّه بهم جرأةً على العمل، واحترامًا لإعمال العقل.

إن التبعية مرفوضة من حيث إنها استسلام لفكر الآخر، أيًّا كانت درجة صوابه، والتحصيل لا ينفي الفهم النقدي الواعي، والتمييز بين ما هو ذاتي خاص بالبيئة والثقافة والأيديولوجيا، وبين ما هو موضوعي مشترك إلى حين الكشف عن منهج أرقى.

لسنا وحدنا من تعرضنا لغزو ثقافي أوروبي، ناهيك عن غزوات ثقافية تاريخية سابقة، بل تعرضتْ شعوب العالم الثالث كله، ولكنها كما قلنا جاهدَتْ واجتهدت؛ لكي

تميز الخبيث من الطيب، ولم تضع علوم الغرب ومناهج بحثه وأنساق معارفه جميعها في سلة واحدة وجعلتها من المحرمات، بل أفادت من علوم الغرب، تمامًا كما أفاد الرافضون للغرب من علوم الغرب أيضًا، وعرفوا أن هناك حضارات متعددة، وليست حضارة إنسانية واحدة ممتدة على مدى التاريخ.

لقد كانت مناهج البحث وبعض إنجازات علوم الغرب هي السند الذي اعتمدت عليه شعوب العالم الثالث، ومن بينها الشعوب الإسلامية، في إدراك دور الثقافة القومية وسبل البحث عنها وتحقيقها لتتحدَّى الغرب ذاته، لهذا حري بنا ونحن نتحدث عن الغزو الثقافي ألا نخلط بين آليات متباينة للتفاعل الثقافي بين المجتمعات وفي داخلها أيضًا، مع النظر إليها نظرة تطورية ارتقائية في سياق التقدم العلمي والتكنولوجي، ووضع كل شيء في إطاره الزمني والمكاني.

هناك أولًا عملية التثاقُف، أو ما نؤثر أن نسميه التلاقح الثقافي، للدلالة على أنها عملية إخصاب قائم على التفاعل المتبادل الإيجابي بين طرفين نشطَين، وهو ما يحدث بين حضارتين أو أكثر تتوافر لكل منهما شروط العطاء والتجديد، أو أن تأخذ حضارة صاعدة عن حضارة أخرى آفلة على نحو ما أخذت أوروبا عن العرب، ونهلت من علومهم قبل كبوتهم، وأفادت بها في بناء نهضتها أو على نحو ما أخذ العرب عن اليونان والهند وغيرهما، فها هنا نجد عملية إخصاب بين بذرتين من حضارتين مختلفتين، وأدى الإخصاب إلى نتاج جديد كيفيًّا. ولنا أن نتخيل ماذا يمكن أن يصيب البشرية لو أن أوروبا حكَمَتها عقلية مثل تلك العقلية الداعية إلى الصد عن فكر غريب عنها، وأبت أن تتلقى بقلب مفتوح من علوم العرب. وجدير بالذكر أن جهدها هذا في سبيل التحصيل تزامن مع جهدها في سبيل إحياء تراثها القومي القديم، وتجاوز نهج الكنيسة الذي نفى القديم وجعل العقيدة المقوم الثقافي الوحيد لكل العالم المسيحي. بل ولنا أن نتخيل أيضًا بأي شيء كان لنا أن نفاخر، لو أن العرب في عصرهم الذهبي قنعوا بالعقيدة وحدها وأبوا الأخذ عن علوم اليونان ومصر وفارس والهند والعراق والشام؛ هل لو رفضنا أن نرث إنجازات علوم هذه الحضارات كنا سنجد بين أعلام التاريخ من نفاخر به من أمثال البيروني والخوارزمي وسيبويه وابن سينا وابن رشد وغيرهم، وجميعهم ورَثة حضارات متباينة غير حضارة شبه الجزيرة العربية، ومنهم من سطَّر علومه بأكثر من لغة غير العربية وحدها؟ وهكذا كانوا أهل فضل على العقيدة، إذ بهم وحدهم أضحت قوة حضارية قادرة على البقاء والعطاء حينًا، كانوا أصحاب فضل حضاري على أوروبا

إبان نهضتها. معنى هذا أننا لا نستطيع أن نضع أحكامنا وكأنها أوامر ونواهٍ قاطعة ونقول مع القائلين: نعم لعلوم الإسلام، وإلى الجحيم بعلوم الحضارات الأخرى، أو أن نقضي بالقطيعة والعزلة بين إنجازات الحضارات الأخرى وبين إنجازات حضارتنا! بل نقول: وأين هي حضارتنا الآن؟ إن ما نملكه تاريخٌ مضى، وأولى بنا أن نبعث الحياة في نهج هؤلاء العلماء الأفذاذ، فهم الأحق بوصفهم أيضًا السلف الصالح الذي نقتدي به، وأن نتمثل مع هذا البعث إنجازات الآخرين حتى نكون أهلًا للعطاء، وهكذا تكون عملية التلاقُح عملية مشروعة وواجبة تمامًا.

وهناك – ثانيًا – عملية الملاءمة الثقافية، وهي أشبه بالاستيراد نتيجة قصور وعجز المنتج المحلي، وتبقى السلعتان معًا دون أن تؤثر إحداهما في الأخرى، إلى أن يتم هضمهما، ثم تكتسب الطابع القومي أو يلفظها البناء الاجتماعي لعدم الصلاحية. وذلك على نحو ما نجد في مجال التشريع مثلًا، حيث تقتبس بعض الشعوب نظم التشريع الإداري أو السياسي من بلد أحرز تقدُّمًا في هذا المجال لتفيد به في مجالها الداخلي، وعرف التاريخ أمثلة كثيرة لذلك بين الحضارات القديمة والحديثة. وخير مثال على هذا في التاريخ القانون الروماني أو نظم الإدارة أو تقسيم السلطات حديثًا، فقد طرح القانون الأوروبي في المستعمرات مفاهيم جديدة، بدت غريبة أول الأمر مثل حقوق الإنسان وحرية الفكر والتعبير وحق الفرد في هذا كمواطن، أو أن الأمة مصدر السلطات والمساواة بين المواطنين ... إلخ، أو أن يكون القانون هو أداة التغيير الاجتماعي تعبيرًا عن إرادة الغالبية لا إرادة الفرد، ولعل الدراسات الاجتماعية التاريخية لواقعنا تكشف لنا عن دور عمليتي التلاقح الثقافي والملاءمة الثقافية في تطور المجتمعات، وما أحوجنا إلى مثل هذه الدراسة التي تغطي تاريخ شعوب المنطقة منذ أقدم الحضارات. ألم يكن للتجارة مثلًا باع كبير في التفاعل الثقافي بين مصر وفينيقيا، وبين قبائل جنوب شبه الجزيرة العربية وقبائل الشمال، ثم بين شبه الجزيرة وبين الشام؟

إن الكاتب والمفكر العظيم الراحل الأستاذ أحمد أمين يكشف لنا عن ثراء عملية التلاقح الثقافي في شبه الجزيرة قبل الإسلام بين قبائل هذه المنطقة وبين الفرس والروم والهند والشام؛ مما يؤكد أن التفاعل الثقافي عملية اجتماعية حيوية وضرورية للتنشيط والتجدد الثقافي. وما أشبه العزلة الثقافية واجترار الثقافة الواحدة لتاريخها وعناصرها بعملية التلاقح البيولوجي بين أبناء سلالة أسرة واحدة، فتعطي نسلًا ضعيفًا لا يقوى على مواجهة تحديات الحياة، ويكون مصيره إلى الانقراض على عكس التلاقح بين أبناء سلالات متباعدة؛ فإنه يعطي نسلًا قويًّا قادرًا على البقاء والعطاء.

ها هنا يتضح الفارق بين التلاقُح الثقافي أو التفاعل بين الثقافات الاجتماعية وبين الغزو؛ فالتلاقح بحكم كونه عملية تفاعل وتخصيب نشطة بين بنيتين اجتماعيتين أو أكثر يستلزم توافر شروط أساسية؛ منها أن تكون الثقافة الاجتماعية ثقافة مواجهة وتحدٍّ من واقع الفعالية النشطة والاتصال التاريخي، لا أن تكون أيقونة ترمز إلى معنًى مقدس قديم، وأن تملك هذه الثقافة تصورًا تاريخيًّا عن نفسها، وتصورًا للعالم من حولها، ورؤية مستقبلية تعبئ جهودها، وأن تؤمن بأن النشاط والثراء الثقافيين لا يتوافران إلا لشعب منتج؛ لأن الثقافة نتاج النشاط الإنساني الاجتماعي وفق سياق العصر وضروراته؛ إذ لا مجال لكي أعيش على مستوى القبيلة فكرًا واجتماعًا وإنتاجًا، وأقول إنني مجتمع نشِط لي ثقافتي المعاصرة، فالبنية الثقافية بنية قادرة على تمثُّل وهضم الوافد والاستمرار في تطورها واعية بذاتيتها في حركة ارتقائية طالما صانت حيويتها وشروط فعاليتها؛ ولهذا فإن تفاعلها مع الثقافات وتمثلها للوافد يثريها ويمنحها قوة على قوة، ولكنها تعاني من ضربة قاتلة إذا أصابها داء الاكتفاء الذاتي، كما أنها هالكة لا محالة إذا أصابها داء عمى الألوان، فلم تفرق بين التفاعل الثقافي وبين الغزو الثقافي.

إن الغزو الثقافي عملية صراع وعدوان، حتى وإن لم يتم الغزو في ظل سلاح وحرب دموية، فالهدف واحد وهو في جوهره إضعاف الوعي التاريخي للشعب الضحية إن لم يكن القضاء عليه ومحو ذاكرته، ويبدأ الغازي بتدمير للشعب الضحية، إن لم يكن القضاء عليه ومحو ذاكرته. ويبدأ الغازي بتدمير الآثار المادية الدالَّة على هذا التاريخ أولًا واعتباره من المحرمات تحت أي اسم من الأسماء، ثم يقحم على ذاكرة الشعب المهزوم قصصًا أو تاريخًا مصطنعًا أو تاريخًا يتفق مع أيديولوجية الشعب الغازي ويغذي بها عقل المجتمع المهزوم. وتقترن هذه العملية بنوعٍ من القهر الثقافي، أي فرض الثقافة بوسائل الترغيب والترهيب بحكم وجود الغازي في السلطة، وتستمر عملية القهر الثقافي وصولًا إلى الهدف الأقصى، الذي قد يتحقق أو لا يتحقق، وهو تحلُّل دعائم الثقافة المحلية ومحو الذاكرة التاريخية، أو محو اللغة الوطنية وتشويه التكوين النفسي، ومن ثم دفع الشعب الضحية إلى حالة من النكوص أو الانحلال التي تتمثَّل في نوع من اللامبالاة الكاملة وفقدان الانتماء، والانحلال هنا يكون بالمعنى الحقيقي للكلمة لا المجازي، حيث تنحل رابطة التضامن الاجتماعي بين البلد، وهو ما يعبر عنه بعبارة الشعور بالنحن أو «الشعور بالانتماء الاجتماعي». هذا هو الهدف الأقصى أو الأمثل، إن جاز لنا استخدام هذا اللفظ، للغزو الثقافي، ولكن تختلف وتتباين الأساليب باختلاف العصور، كما تختلف

النتائج باختلاف محصلة القوى بين أطراف النزاع والظروف الداخلية؛ الاجتماعية والسياسية ومقومات المناعة، فكلما ازدادت عراقة شعب من الشعوب ازدادت مناعته، وما أحوجَنا إلى أن تكون مصر — على سبيل المثال حالة للدراسة في تاريخها الطويل — وكانت على مدى تاريخها هدفًا لغزوات مسلحة وهجرات بشرية واسعة تعاقبت على مدى آلاف السنين وفدت للاستيطان وإن زعمت أنها جاءت لتبليغ رسالة.

وتعتبر الهند مثالًا آخر لشعبٍ واجه غزوات ثقافية متعدِّدة بفعل هجرات بشرية أو غزوات عسكرية. تعرضت الهند قديمًا قبل الميلاد بعدة قرون لغزوات ثقافية على أيدي قبائل الآريين الذين زحفوا إلى الهند من جبال الهيمالايا شمالًا حاملِين كتابهم المقدس «الفيدا»، وهو الآن الكتاب المقدس عند غالبية سكَّان الهند أصحاب الديانة الهندوكية. وطبيعي أن هذه القبائل الزاحفة، شأنها شأن حملات تاريخية عديدة، لم تأت بكتابها المقدس فحسب، بل إنهم بشر يحملون فكرهم ومعتقداتهم وسلوكهم ونظرتهم إلى الحياة الدنيا والآخرة وعلاقاتهم، أي يحملون مع كتابهم المقدس ثقافتهم القومية أيضًا. وسوف نجد أمثلة عديدة لمثل هذا الغزو الثقافي القائم على الهجرات في تاريخ شعوب القارات المختلفة والذي حمل طابعًا دينيًّا في جوهره، وأعطى لهذه الشعوب صورة جديدة عن العالم والحياة والوجود والعلاقات بين الناس. وغالبًا ما تحدث بعد ذلك عمليات ملاءمة ثقافية بين الثقافة الجديدة الغازية، حتى في صورتها الدينية، وبين الثقافة القومية التقليدية، ولهذا تتباين الصور التطبيقية، أي صور الممارسة السلوكية، بتباين وتعدد مواطن الثقافات القومية.

وإذا صادفت الثقافة الوافدة ثقافة أخرى محلية تجمع بينهما عناصر مشتركة، بحيث لا تكون غريبة تمامًا تجري عملية ملاءمة وتلاقح، وتظهر صيغة جديدة تتلاءم مع البيئة المحلية التي استوطنت فيها، على نحو ما حدث بالنسبة لكل من العقيدة المسيحية والعقيدة الإسلامية في مصر. أما إذا كانت متعارضة وغريبة تمامًا فقد تظل الثقافتان متجاورتَين حينًا، ثم يحدث أحد أمرين من خلال عمليات التفاعل الاجتماعي: إما أن تنتصر الثقافة المحلية عليها وتسبغ عليها رموزها وعاداتها السلوكية، أو أن تسعى الثقافة الغازية من خلال أصحابها، وبأساليب متباينة إلى القضاء على الثقافة المحلية، أو عمل تصفية جسدية لأهلها وقهرهم على نحو ما فعل المهاجرون الأوروبيون مع الهنود وسكان الأمريكتين الأصليين.

(٢) الغرب الأوروبي والعالم الثالث

حَرِيٌّ بنا حين نتحدث عن الغزو الثقافي الأوروبي لبلدان العالم الثالث أن نمايز بين أمرين:

أولًا: أطماع أوروبا الاستعمارية وتوجهاتها الأيديولوجية، وتوظيفها لهذه التوجهات في العلوم وغير العلوم للحطِّ من حضارات الشعوب المستعمرة، وتذليل استغلالها، وكذا أساليبها في سبيل هذه الغاية وما حققته من نجاح.

ثانيًا: جهود أوروبا في حمل مِشعل الحضارة والتقدم بعد الكبوة التي أصابت العالم العربي أو الإسلامي، تلقَّفت أوروبا الناهضة بعد طول سُباتٍ مشعل التقدم العلمي من العرب، وحافظت عليه وغذَّته وأبدعت، فكانت حلقة في سلسلة طويلة لركب التقدم العلمي والارتقاء الحضاري الذي تناقلته شعوب عديدة أسهم كلٌّ بنصيبٍ: مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين واليونان القديمة والفرس والروم والصين والهند والعرب وأوروبا.

حقًّا إنها سلسلة ممتدة متباينة المصادر ثرية المنابع غنية المضمون، تناقلتها الأيادي القادرة على البذل والعطاء، وسقطت من أيادٍ أوهنها القهر السياسي والاجتماعي، وأعماها التحجر والعزلة والانكفاء على الذات، ومشعل الحضارات والتقدم العلمي والتكنولوجي ليس حكرًا على شعب دون سواه، ولكنه السهل الممتنع، يهب نفسه للقادرين على تجديده وإثرائه بقلب وعقل مفتوحين.

أما أوروبا الاستعمارية فدفعت جيوشها الغازية للسيطرة على شعوب إفريقيا وآسيا ثم الأمريكتين، وحتى يستقر لها الأمر دفعت بعد ذلك بحملات الغزو الثقافي، في محاولة لتحقيق ما وصفناه سابقًا بالهدف الأقصى من الغزو الثقافي، وحشدت في سبيل ذلك كل ما توافر لديها من إمكانات يسَّرَها التقدم العلمي والتكنولوجي آنذاك، وتعددت وتباينت الأساليب. سعى الفرنسيون على سبيل المثال إلى استيعاب الإنسان الإفريقي داخل الثقافة الفرنسية، وأوهموه بأنه ووطَّنه جزء من فرنسا بدلًا من أن يقولوا إنهما جزء من ممتلكات فرنسا، وعمدوا إلى تدريب نخبة من الإفريقيين لهذا الغرض، غير أن هذه النخبة، وهذه ظاهرة جديرة بالدراسة والتدبر، تلقَّى بعضهم العلم في المدارس المحلية التي أنشأها المستعمر، ولكن هذا البعض، شأنه شأن آخرين في الداخل، ارتبطوا بالمستعمر وبقيمه وسلوكه، وتلقى بعضهم الآخر العلم في باريس، وهذه المجموعة الأخيرة

هي، أو أكثرها، التي عارضت بقوة فيما بعدُ سياسةَ الاستيعاب، مؤكدة وضعها القومي وطبيعتها الزنجية، وخير مثال على ذلك أحمد سيكوتوري، وليوبولد سنجور، صاحب مذهب الزنوجة.

واتبع البريطانيون أسلوبًا آخر؛ إذ سعوا إلى الحكم والسيطرة بطريقة غير مباشرة، واصطناع قادة محليين أو شراء شيوخ القبائل أو زعماء دينيين؛ ليكونوا هم الحكماء الوسطاء بين المحتل وبين أبناء الوطن؛ ويتولوا هم عن البريطانيين مهمة التصدي للنزعات الوطنية. والغريب أيضًا أن هؤلاء تحولوا إلى دُمًى في يد الاستعمار. ومن هنا أعود لأقول إن الظاهرة الجديرة بالدراسة والتدبر أن كثيرين ممَّن تلقوا علومهم في الغرب أفادوا من علوم الغرب لمهاجمة الغرب والثورة عليه، على عكس الزعماء المحليين الذين اشتراهم الغرب، وكانوا أداة وعونًا له على بني وطنهم.

إن الوطنيين ممن تعلموا في الغرب أفادوا بالجديد الأصيل وفرَّقوا بحِسهم الصادق البِكر بين الغث والثمين، وعاشوا بقلوبهم ووجدانهم مع وطنهم وتاريخهم، وعقدوا الآمال على مستقبلٍ زاهر لبلادهم، وأدركوا زيف أيديولوجية الغرب، ونزعوا عنه القناع، وأيقنوا أن مستقبلهم رهن بمستقبل بلادهم. ألسنا نجد هذا واضحًا في شخصيات مثل رفاعة الطهطاوي وغاندي والشيخ محمد عبده، الذي قال عبارته الشهيرة في أوروبا: «إنني أرى إسلامًا ولا أرى مسلمين.» ولا نستطيع أن نتهمه بالتغريب أو الاستغراب وغيرهم وغيرهم.

وسعت حكومات الاستعمار إلى تدمير الهوية الثقافية للشعوب الخاضعة لسلطانها عن طريق تغيير النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والروحية، وتشجيع النخبة المحلية على تقليد الغربيين في أساليب حياتهم.

عمد المستعمر إلى تشويه الفنون المحلية وتجريدها من دورها الاجتماعي، واجتثاثها من نبعها الأصيل وتحويلها إلى مجرد سلعة تجارية، تُرضي ذوق من يدفع مالًا أكثر، وهو السائح الأجنبي أو النخبة المسيطرة على زمام الأمور.

واتخذ المستعمر الدين هدفًا له لهدم ركائزه، واستهدف الدين من حيث هو قوة فعالة محركة ضمن الخصوصيات الروحية في ثقافة المجتمع، والتي تؤكد الانتماء القومي، وليست المشكلة هنا دينًا بذاته، أو الإسلام دون سواه أبدًا، بل كل الأديان التي هي مقوم متكامل مع مقومات الثقافة الاجتماعية الأخرى روحية ومادية، استهدف الإسلام كما استهدف المسيحية وجميع العقائد المحلية في مشارق الأرض ومغاربها.

وقد يبدو غريبًا أن نقول إنه في مصر — على سبيل المثال — شنَّ حربًا جنودها إرساليات التبشير المسيحي ضد الكنيسة المصرية؛ إذ سعت هذه الإرساليات، بكل الوسائل إلى تحويل بعض أقباط مصر من الأرثوذكسية، وهي العقيدة المصرية، إلى البروتستانتية أو الكاثوليكية، وليكونوا أقرب إلى الأوروبيين عادة وسلوكًا. وشجع المستعمر على ظهور فرق دينية إسلامية ومسيحية، لم تكن معروفة من قبل وتأتمر بأمره. وأدرك المسلمون والمسيحيون الخطر الذي يتهدَّدُهم ربما دون أن يدركوا المضمون الثقافي القومي.

ومن أخطر الأساليب أيضًا في هذا الصدد السيطرة على التعليم، من حيث تغيير الأسلوب، وتحديد نطاقه ومَداه ومضمونه، بحيث يخدم كل هذا أهداف الاستعمار، وأفدحها أثرًا إخصاء أو وأد الهوية الثقافية القومية. أنشأ المستعمرون مدارس محدودة في أنحاء متفرقة لتعليم أبناء البلاد لغة المستعمر على حساب لغة الوطن، ويكونون نواة لنخبة متمايزة عن بقية أهل البلاد. وشاع تقليد ثقافي بين الشعوب المستعمرة أن لغة الاستعمار رمز لوضع اجتماعي أرستقراطي متعالٍ. واقترن هذا الشعور بنظرة احتقار لأبناء الشعب من العامة؛ الفلاحين والعمال، فضلًا عن احتقار لغة الوطن. ولم يكن المستعمرون الأوروبيون متفردين في ذلك. كان هذا الأسلوب في الغزو الثقافي عن طريق اللغة ديدن كل الغزاة على مدى التاريخ، وأسلوب التعالي واحتقار العامة أسلوبًا شائعًا. ولعلنا في مصر لا ننسى كيف أن من شاء التقرب زلفى إلى السلطات الحاكمة في ظل الاستعمار تحدَّث لغتهم، وقد تكون الفرنسية أو الإنجليزية أو التركية أو غيرها.

وارتبطت مناهج التعليم ارتباطًا وثيقًا بالمناهج التعليمية في البلدان الغازية.

ادعى الاستعماريون أن خطة التعليم موضوعة لتحقيق التلاؤم بين أبناء البلد وبين مجتمعهم، ولكن كيف يتحقق هذا التلاؤم، بينما لا يتعلم الأطفال غير اللغة الأجنبية كلغة أولى، وهي التي يفكر بها؟ أما اللغة المحلية فهي لغة ثانية وثانوية، ثم يقرأ في كتب الدراسة عادات وأساليب حياة الأجانب ليحاكيها، وصاغ المستعمرون تاريخ هذه البلاد صياغة جديدة تتفق ومصالحهم وتلتقي وأهدافهم، وهذا هو ديدن كل الغزوات الاستعمارية الاستيطانية؛ إذ تسعى إلى استيعاب البلد أرضًا وثقافة، وتشويه تاريخ هذه البلاد.

ومصر خير مثال على ذلك منذ احتلال الفرس لها؛ إذ ما هو التاريخ المصري الذي اعتاد أن يدرسه أو يتلقاه التلميذ المصري؟ بل ما هو التاريخ المصري الذي اعتاد الغزاة

على اختلاف هذه الأحقاب أن يحكوه عن مصر؟ ألم يكن في جميع الأحوال مغلَّفًا بقناع أيديولوجي يعبر عن رؤية ومصالح الغزاة أو الحكام؟ ويغرسون في العقول أن التاريخ الحق المضيء يبدأ بهم، ولكن ما قبل ذلك فهو أدخل في باب المحرمات.

ونلاحظ في نظم التعليم التي فرضها الاستعمار على المستعمرات أنها نظم تعمد إلى نقل القيم والأذواق الغربية دون نقل المهارات والتقنيات الغربية، بل وربما استنزاف المهارات المحلية أو قتلها كما كان يحدث قديمًا؛ فالمدارس في ظل الاستعمار الغربي أدوات غزو أو تشويه ثقافي، والجامعات أدوات إنتاج أو تخريج نقلة ينقلون العلم كأنهم حفظة ولا يبدعون، فباتت الجامعات وكأنها امتداد لعصور الانحطاط التي عاشت حياتها العلمية على الشروح والتفسير ووضع الهوامش، ما لم يقترن دورها بحركة وطنية صاعدة متحررة. ونجحت المؤسسات التعليمية الاستعمارية في غرس نزعة الولاء للعلم شكلًا، وليس الروح العلمية كمنهج، مع بيان الخلفية الأيديولوجية والقيمية، وغرست رهبة العلم وتمجيده ظاهريًّا وليس إتقانه، والانبهار بالإنجازات دون القدرة على الإبداع والإنجاز.

وهكذا شاء الاستعمار أن تكون المؤسسات التعليمية عونًا له على فرض سطوته الثقافية.

ووظف الاستعمار بعض الفروض العلمية المقصورة. ونعود لنقول بعض الفروض العلمية المقصورة وليس المنهج، وذلك لترويج أفكار واتجاهات تدعم أيديولوجية الاستعمار، من ذلك مثلًا ما تصوَّره العلماء مع البدايات الأولى لعلم الأنثروبولوجيا وعلم الآثار والجيولوجيا والتطور من أن الحضارة الإنسانية واحدة ترتقي في خط واحد صاعد، وحكموا أهواءهم، وزعموا — بناء على هذه النظرة — أن الحضارة الأوروبية هي أرقى الحضارات، أما شعوب آسيا وإفريقيا والأمريكتين فهم «بدائيون»، أو أصحاب حضارة أدنى، أو هم سقط متاع، ومكانهم على هذه الأرض أن يكونوا رقيقًا في خدمة الحضارة الأرقى.

وهكذا عمد الاستعمار إلى غرس العنصرية، هذا الإرث الكريه الذي يزعم أن الرجل الأبيض جنس أرقى، والشعوب الملونة آكلة للحوم البشر، كسولة خاملة غير منتجة ولا قادرة على الإبداع، وروَّج لهذه الآراء بوسائله المختلفة، حتى تجد الشعوب نفسها وكبلتها أوهام استقرت في وجدانها، وكأنها حقائق «علمية».

(٣) التقليد والاستعمار

وإذا كان الهدف الرئيسي لمختلف أساليب الغزو الثقافي هو الإبقاء على الشعوب المستعمرة رهن التخلف، وأسرى مشاعر الدونية حتى تكون أسلس قيادًا، فليس من الضروري الاعتماد فقط على ثقافة وافدة مفروضة من الخارج، أو غرس أوهام وأفكار مغلوطة، فهناك أسلوب آخر يعزز ذلك الهدف الاستعماري المنشود، ألا وهو ترسيخ التقليد. اقترنت سياسة المستعمر، تمامًا مثلما اقترنت عصور الانحطاط، بجمود التقليد، وتحجُّر التراث، ومن ثم الإبقاء على المجتمع عند حدود التخلف الحضاري.

روَّج المستعمرون، وروَّج معهم التقليديون، وكأنهم رجع الصدَى من حيث لا يدرون، عبارة الشرق شرق والغرب غرب. ولكن بأي معنًى؟ كان من بين المزاعم أو الفروض «العلمية» التي صادفت قبولًا واستحسانًا لدى التقليديين، ودغدغت وجدانهم، واتسقت مع أوهامهم أن الشرق صاحب تقاليد ثابتة وثقافة واحدة لا تتغير، ومن ثم فإن الدعوة إلى التغيير منافيةٌ لطبيعة الأمور، بل هي جحود وكفر ومروق. إن الغرب رغبةً منه في الإبقاء على الوضع القائم، وهو يتفق مع هوى التقليديين، غرس فكرة الشرق شرق ليبقى المجتمع الشرقي الراكد، ولا نزال نسمع من يردد أن حضارة الشرق، أو ثقافة الشرق، جوهر واحد ثابت لا يتغير. هكذا كل الشرق، على اتساع رقعته الجغرافية، وعلى الرغم من إيمان الجميع بأن فكرة ثقافة إنسانية واحدة، أو حضارة إنسانية واحدة هي فكرة خاطئة، بل ثقافات وحضارات متباينة؛ على الرغم من هذا، لا نزال نسمع من يردد ثقافة شرقية واحدة ثابتة لا تتغير. وسبب ذلك المفهوم الواسع لمعنى الثقافة الاجتماعية، الذي هو جماع عوامل عديدة متفاعلة مع بعضها: الإنسان، الذي هو محصِّلة تطورات اجتماعية بيئية ارتقائية، والتاريخ، الذي هو جهد ونشاط ومعاناة، وذكريات على امتداد الزمان المتصل، واللغة والرموز الاجتماعية والأعراف، والتكوين النفسي، ومن بينه الخصائص الدينية. ولو حدث ودان جميع بني البشر لدين واحد، فلن تكون ثقافتهم واحدة في مشارق الأرض ومغاربها، فلن تكون ثقافة أبناء الإسكيمو، المادية والروحية، مطابقة لثقافة ساكن الصحراء أو الغابات الذي يتحد معه في العقيدة الدينية. ويغفل التقليديون أيضًا في نظرتهم هذه أن الثقافة، وهي أسلوب عمل وتعامل بين الإنسان والبيئة، بمعناها الواسع، تتغير بتغير طبيعة النشاط والتحول الكيفي المعرفي، قد يكون التغير بطيئًا، وقد يتخلف خطوات عن التغير المادي في المجتمع، ولكنه حادث بالضرورة، ومن ثم لا محلَّ للقول بأن ثقافة ما هي ثقافة واحدة لشعوب

متعددة، وجوهر ثابت لا يتغير بتغير الأزمان؛ ولهذا يبدو التقليد بمعناه الجامد المتحجر ساعدًا أيمن لقوى الغزو الاستعماري، التي تهدف إلى إجهاض جذوة الفعالية الحيَّة في ثقافات الشعوب.

صفوة القول أن التراث النابض بالحياة هو التربة الصالحة للازدهار والتطور، أمَّا التقليد الجامد فهو تابوت يحوي رفاتًا باليًا لا خير فيه، ولا نفع لنفسه ولأصحابه، وأولى بنا أن نتخلى عن موقف الدفاع إلى موقف الهجوم، مسلَّحين بمقومات الهجوم عُدةً وعلمًا، وأن نتخلى عن موقف الخوف على الذَّات إلى موقف الانطلاق بالذات؛ ذات طموحة تعي نفسها وقوانين عصرها، وأن نتخلى عن أسطورة غرستها عصور الانحطاط وعصور الاستعمار، زاعمةً أن الشرق شرق والغرب غرب، وأن الشرق روحاني والغرب مادي؛ إذ إن هذا غير صحيح، فليس بالروح وحدها، ولا بالمادة وحدها، يعيش الإنسان على الأرض. وكان العصر الذهبي للإسلام عصر روح ومادة على السواء، وإلا ستطيش السهام وتتجه مسيرتنا إلى الغيب، ولن يفيد من ذلك غير المستعمر ذاته، وأصحاب السلطان، وكأننا حققنا لهم مقاصدهم.

اصطلح هنا الاستعمار والتقليديون، وربما دون اتفاق معقود، على رفض فكرة التغيير الاجتماعي ومحوها من الأذهان، وأصبح للشرقيين «الروحيين» بالنزعة والسليقة، كما يزعمون، موقف الرفض من التغيير، وحرص الطرفان على تطبيق مفهوم الثقافة الروحية لتكون مقصورة على ما هو غيبي فقط، فتكون الغلبة لعالم الغيب دون عالم الشهادة، ولهذا أثره في تعويق فعالية المجتمع. وبذلك يتحوَّل الإنسان في ظل هذا المناخ إلى مقولة أخروية أو غيبية عقله معطل، وعيناه وقلبه ووجدانه معلَّقون جميعهم بالغيب والآخرة، ونترك لهم الدنيا ونقنع بصبِّ اللعنات عليهم؛ لأنهم دنيويون ماديون ونغفل التوازن بين الأمرين بمفهومهما الواسع.

إن ثقافات الشعوب لا تختلف عن بعضها من حيث هذه مادية وتلك روحية، بل تختلف من حيث أسلوب تناول كل منها لما هو مادي وما هو روحي، ولنتذكر مرة أخرى أن الثقافة القومية تزدهر في مجتمع منتج، والمجتمع المنتج دائمًا وأبدًا مجتمع مبدع، مبدع ماديًّا وروحيًّا، ولهذا أُطفئت جذوة الإبداع في عهد الاستعمار، مثلما أُطفئت في عصور الانحطاط، على الرغم من شعار الخلافة العثمانية أو المملوكية — مثلًا — الذي وحَّد الأقطار تحت لواء واحد، وقضت الشعوب قرونًا وهم رعايا لم يحقق الناس فيها ذواتهم، وتحول غناؤهم على المدى إلى أنين يجترون الألم المكنون والإحباط الجاثم على الصدور.

(٤) الغزو الثقافي من الداخل

ترددت في الآونة الأخيرة عبارة الاستغزاء الثقافي أو الغزو الثقافي من الداخل، ويختلف مضمون هذه العبارة أو مفادها باختلاف منظور قائلها، فإذا كان القائل صاحب فكر تقليدي ويستخدم مصطلح الثقافة بمفهومه الروحي الضيق الذي يطابق فيه بين الثقافة القومية وبين الدين، فإنه سيرى، بطبيعة الحال، أن كل ثقافة وافدة هي ثقافة غريبة دخيلة، ومن ثم يتعين رفضها ما لم تكن متَّسقة مع تفسيره هو للعقيدة.

وإذا كان القائل يؤمن بالثقافة بمعناها الواسع الروحي والمادي معًا، وبأنها عملية دينامية تاريخية اجتماعية، تنمو وتثري مع نمو وثراء المعرفة الإنسانية والتعامل الناجح بين الإنسان الاجتماعي وبيئته، وبالتالي فهي امتداد وتغير، وليست جوهرًا ثابتًا ظهر إلى الوجود كاملًا مرة وإلى الأبد، مثل هذا القائل سيرى أن التفاعل الثقافي أو التلاقح الثقافي بين الثقافات عنصر مهم من عناصر التطور والارتقاء، شريطة ضمان فعالية ونشاط الأطراف المشتركة في عملية التلاقح، وتوافر عقل ناقد وفكر مفتوح يعي ذاته بتمايزها الثقافي التاريخي، ويعي مستقبله وتصوره للعالم والحياة.

وقد لا يكون الغزو الثقافي لصالح قوة استعمارية خارجية غازية، بل قد يكون لصالح فئة اجتماعية ضد فئة أو فئات أخرى داخل المجتمع، وهو هنا نوع من القهر الثقافي، مثال ذلك الترويج داخل الولايات المتحدة لمعلومات يشاع أنها «عملية» ضد السود والملونين بعامة، والزعم بأنهم أقل ذكاء من البيض، ويقدمون اختبارات نفسية تؤكد هذا الزعم. وحَرِيٌّ بنا أن نشير هنا بجهد عالم النفس الكندي أوتو كلاينبرج، الذي دحض، وغيره كثيرون، هذه الفرية في عديد من الدراسات.

أو قد يكون الغزو الثقافي لصالح إقليم أو أقاليم أخرى داخل تجمع جغرافي واحد، لصالح نظام سياسي في ذات المنطقة الجغرافية، يملك من أسباب القوة التي تساعد على ذلك، ويرى مصلحته في تقويض دعائم ثقافة شعب آخر، على نحو ما نرى في دول النفط، وكيف تستخدم أمواله لشن هجمات وخلق تيارات داخل مجتمعات عربية. وخير مثال هنا مصر أيضًا، فإن الهجمات تلو الهجمات يشنها أصحاب رؤية أيديولوجية محدَّدة، خاصة حكام السعودية ضد التاريخ المصري القديم، وهؤلاء هم أنفسهم الذي يشنون الحملات ضد كُتَّاب محدثين حرصوا على تأكيد الهوية المصرية مع إيمانهم الصادق بالعروبة وبالخصائص الثقافية الإسلامية، ولكن المحصلة المستهدفة هي إضعاف نسيج البنية المصرية التاريخية، والتي أمكن صوغ رؤية حضارية جديدة لها فكانت دعامة

لمصر الحديثة الناهضة، وكان رائد هذه النهضة رفاعة الطهطاوي. ونرى هؤلاء أيضًا هم أنفسهم الداعين إلى طمس كل ما يتعلق بتاريخ مصر القديم، ومصر على التحديد دون غيرها.

(٥) الغزو الثقافي وثورة المعلومات

الخطر الساحق الذي يتهدَّد الثقافات القومية ليس مصدره هذه المرة أوروبا، بل دارت أحداث الزمان دورتها وأضحت أوروبا في طابور الضحايا، ولكن مع اختلاف في الدرجة؛ لذا شرعت تُكَتِّل قواها في سوق واحدة، لعلها تلاحق الأحداث وتقوى على التصدي، ولكن الخطر آت هذه المرة من أقوى دولة في العالم؛ مالًا واقتصادًا وتكنولوجيا وعلماء ومعلومات، وهي الولايات المتحدة الأمريكية.

شهد العالم عقب الحرب بداية مرحلة ثورية جديدة في الإنتاج المادي وإنتاج المعلومات وتخزينها وتوظيفها، وهي المرحلة التي اصطلح على تسميتها — أحيانًا — باسم ثورة ما بعد عصر الصناعة. وتحققت خلال هذه العقود القليلة خطوات متلاحقة مذهلة في مجال الاكتشافات العلمية وتطبيقاتها الفورية ومجال العقول الإلكترونية. واقترن هذا كله بعملية ضخمة في تركيز المال والمعلومات والخبرة ومؤسسات البحث والإنتاج.

وتركزت جميع هذه الإمكانات والطاقات في يد عدد قليل من الشركات المسماة بالشركات متعددة الجنسيات، وهي أساسًا شركات أمريكية ضخمة عملاقة. ومثلما تقبض هذه الشركات على الكم الأساسي من الإنتاج العالمي للسلع الاستراتيجية والتكنولوجيا المتقدمة، تقبض كذلك على العلوم والمعارف والخبرات المتقدمة، بفضل ما تملكه من مؤسسات بحث تضم خِيرة العلماء الذين تستنزفهم من كل بلدان العالم، خاصة بلدان العالم الثالث، وتقبض أيضًا على السوق العالمية توجهها حيث تشاء وفق مصالحها المالية الأنانية، وتقبض بعد هذا على أخطر وأكبر أجهزة الدعاية والإعلام ودور النشر في العالم، وتشتري بمالها ما تشاء من أجهزة. وظهرت بذلك صناعة عالمية جديدة غير مرئية تعرف باسم صناعة العقل أو صناعة الوعي.

ترى الولايات المتحدة الأمريكية أنها الآن قاب قوسين أو أدنى من تحقيق رسالتها الخالدة! وكم من شعوب روجت لأيديولوجية تعبر عن رسالة خالدة لها! ترى الولايات المتحدة أن إمكاناتها هذه ستمكنها من تحقيق رسالتها الخالدة، وحلمها الأعظم الذي

تعبر عنه أسطورة، حكاها أحد زعمائها الفكريين عالم التاريخ الأمريكي جون فيسك: «الولايات المتحدة التي يحدها الشفق القطبي شمالًا، والاعتدالان جنوبًا، والعماء البدائي شرقًا، ويوم القيامة غربًا» وتخال الولايات المتحدة أن العالم بات ملك يمينها؛ بفضل كل هذه الإنجازات العلمية تلعب بعقول بلايين البشر وتصوغ وعيهم وتتحكم في سلوكهم، وتصنع أو تزيف لهم ثقافاتهم.

والذي يعنينا هنا تأثير العلم والتكنولوجيا على الإنسان والمجتمع في ميدان الاتصالات، هناك الآن الأقمار الصناعية للبث المباشر لأجهزة الإذاعة والتليفزيون في جميع أنحاء العالم، وهناك أشرطة الكاسيت والتليفزيون (الكابل) وغيرها وغيرها، مما يتيح لمن يملك صناعتها إمكانات لا حدود لها لخير البشرية أو للإضرار بها. وهناك احتكار الخبرات والمعارف، وهناك نظريات التعليم التي تصدرها لبلدان العالم الثالث.

لم تعد عمليات التفاعل الثقافي تجري بين طرفين من خلال تلاحم مباشر، بل إنها تجري من طرف واحد يبثُّها والآخر سلبي يتلقَّاها، وتصل إليه حتى في مخدعه وتسد الطريق أمام كل وسائل الاتصال المحلية. لم تعد تفاعلًا بل غزوًا وقهرًا، يستطيع كل فرد من أقصى الأرض إلى أقصاها أن يدير قرصًا، أو أن يضغط على زر، فإذا العالم كله شيء آخر، والمعلومات تتدفق عليه بغير حساب، يتلقَّاها وتصوغ فكره كما يشاء لها صاحبها.

وتطالب الولايات المتحدة بعد هذا بتنفيذ شعار «حرية تدفق المعلومات»، ولكن لصالح من يكون هذا التدفق؟ وأي معلومات تلك التي تتدفق سيولًا جارفة وهادفة غير مرئية لها فعل أشد وأقوى من السحر.

تملك الشركات المتعددة الجنسيات أكبر وأعتى وكالات الأنباء وشركات الإعلام والإعلان والأقمار الصناعية المخصصة للبث الإذاعي والتليفزيون، وتملك شركات لأفلام السينما والتليفزيون والفيديو وأشرطة الكاسيت ودور نشر عالمية، ومؤسسات صحفية كبرى، ومؤسسات قياس الرأي العام، ومؤسسات «علمية» لإجراء تجارب لبحث أفضل سُبل للتحكم في سلوك البشر على نحو ما نتحكم في سلوك فئران التجارب، ومؤسسات لدراسة السوق والتحكم في مزاج البشر لاختيار هذه السلعة دون تلك، وغرس قيم سلوكية تتفق مع مصالح هذه الشركات في الترويج لسلعها، وجميعها وسائل تُعوِّد البشر على سلبية التفكير تحت عنوان «نحن نختار لك، نحن نفكر نيابة عنك، هذا هو الأفضل». وتركز جميعها على قيم استهلاك ومتع حسية تعمي عن مصالح المجموع،

وتعمل الشركات المتعددة الجنسيات من خلال هذه المؤسسات على تزييف وعي الشعوب، وخلق مطالب واحتياجات وقيم استهلاكية تتجاوز طاقة وإمكانات شعوب العالم الثالث، وتعمق لدى أبنائها من خلال التنافس غير المتكافئ، في مجالات الترفيه، مشاعر الإحباط وعدم الانتماء، وتزعزع مشاعر التعاطف والتضافر الجمعي بين أبناء المجتمع الواحد، وتغرق الناس في تهاويم وتخييلات وطموحات استهلاكية ومُتَع حسِّية غير واقعية.

وطبيعي أن مثل هذا المجتمع يسهل حكمه والسيطرة عليه، وتصدر هذه الشركات برامج تليفزيونية مصنَّعة خصوصًا، وإعلانات تحفز المتلقين على التصارع في لَهْفة، مدفوعين بنزَوات حسِّية، إلى محاكاة القيم المعروضة والإطاحة بكل غالٍ وثمين في مجتمعهم في سبيل إشباع النزوات المقيتة. وتصدر الشركات كل هذه البرامج مصحوبة بالسلع الاستهلاكية أو الاستفزازية لبيعها بالديون، وتتراكم الديون وتتزايد الضغوط لإخضاع الشعوب المدينة الفقيرة، فئة تنعم بأقصى درجات البذَخ السَّفيه على حساب الجموع الغفيرة الفقيرة العاجزة عن سداد الديون.

أضحت صناعة الوعي، أو تصنيع العقل وصياغة ثقافات الشعوب فنًّا دوليًّا تملك زمامه الولايات المتحدة أو الشركات المتعددة الجنسيات. وتطالب هذه الشركات — بإلحاحٍ — بحقوق الإنسان في جميع البلدان، وتدعو إلى عقل حر، ولكن بمعنى عقل متحرِّر من ثقافته القومية، نبتًا بغير جذور، صفحة بيضاء تملؤها هي بما تشاء من معلومات. وتستخدم هذه الشركات أساليب البرمجة، نعني برمجة العقول، وأداتها في ذلك التليفزيون والسينما والكتب والصحف والإعلانات الموجهة والمرسومة خصوصًا لهذا الغرض، والعلاقات العامة و«الموضة»، وكذلك إنشاء جماعات سياسية ودينية واجتماعية، بل وخلق بدعٍ دينية أو اتجاهات تحمل طابعًا دينيًّا، وتصدر قضايا وأفكارًا ومذاهب فكرية تثير الخلاف وتستنزف الجهد، ثم هناك برامجها وسياساتها في مجال التعليم ومؤسسات ثقافة الطفل، وكلها لصوغ عقول الناشئة داخل البيت وفي الطريق وفي المحال العامة، وداخل المدرسة.

وتوظف الشركات المتعددة الجنسيات نشاطها الإعلامي هذا لأغراض سياسية أيضًا تتمثل في شراء ذمم رجال الدولة والنخبة، ولو من خلال العمولات الضخمة لصفقات تجارية حتى تبدو أمرًا مشروعًا، ويمهد لها هؤلاء السبيل لإنجاز مهامها لخلخلة القيم وإشاعة الفساد والرشوة. وليس هذا بجديد، بل إنها قضية واضحة الخطر تنبَّهَت لها وحذَّرَت منها مؤتمرات دول عدم الانحياز والدول الأفرو-آسيوية؛ إذ تحرص هذه

الدول في كل مؤتمراتها على الاهتمام بموضوع الخلَل في تدفق المعلومات، خاصة بالنسبة للثقافة، ومحاولات تشويه صورة الدول النامية.

(٦) الاستقلال الثقافي

لنسأل أنفسنا بعد هذا الذي أسلفناه من تحديد لمعنى الثقافة والغزو الثقافي والقهر الثقافي، ودور كل منها والخطر المُحدِق بنا بسبب ثورة المعلومات وصناعة تزييف الوعي في إطار التقدم العلمي والتكنولوجي؛ أقول لنسأل أنفسنا: ماذا فعلنا في سبيل الاستقلال الثقافي ونالت الشعوب العربية استقلالها السياسي منذ عقود؟

نحن بحاجة — أولًا — إلى أن تكون لنا لغة مشتركة للاتفاق على تشخيص الظاهرة وتاريخ الحالة، وأن نبني هذه اللغة على معايير علمية ضمانًا لموضوعية الحكم والابتعاد عن الهوى.

نخطئ إذا تصورنا أن أزمتنا الثقافية يمكن اختزالها فقط في عبارة «العودة إلى الدين». نعم الدين مقوم راسخ أصيل في حياة كل شعوب العالم، ولكن هذه بعض الحقيقة وليست كل الحقيقة عن الأزمة. ما أيسر أن نروج أن أزمتنا أزمة دين وأخلاق، وشواهد الحياة كثيرة تكشف في ظاهرها عن صدق مثل هذه المقولة، ولكننا بهذا القول لا نتجاوز سطح المشكلة، وتتعدد وتتباين مقولات أخرى صادقة في ظاهرِها.

ومثل هذه النظرة السطحية تغرقنا في عبادة الشكل، ويا لها من مفارقة تدعو إلى السخرية أن تتحول الصحوة إلى شيوع الجلباب والحجاب، وإنشاء شركات لتوظيف الأموال، وبناء المدارس الإسلامية للغات تعلِّم أطفالنا لغة أوروبية لغة أولى، ويملؤنا السرور إذ نرى الطفل بدلًا من أن يقول «قط» يقول «كات»، ونغرق حتى الآذان مع سلع وتكنولوجيا مستوردة تغرس فينا مظاهر سلوكية تتجاوز حدود السفَه، وتقوض دعائم المجتمع، ولا يرى أصحاب شعار التغريب والاستغزاء في هذا كله تحللًا قيميًّا ولا غزوًا ثقافيًّا، ويشيدون بصحوة، هي في جوهرها جلباب وحجاب وممارسات سلوكية ترفيه مستوردة، وعقل غافل عن الحاضر يقتله الحنين إلى الماضي، توَّاق إلى التوحد مع السلف الصالح، وننسى تمامًا أننا في كل هذا غرباء عن أنفسنا وعن ثقافتنا، بل إننا بهذا كله لا نزال امتدادًا للغزو الثقافي، ولم نسهم بشيء في سبيل استقلالنا الثقافي. غربة عن الحاضر مع الماضي، وغربة عن النفس مع السلف، وغربة عن الواقع مع الغيب، واستسلام أعزل لموجات ريح الغزو العاصف.

وإذا كانت الثقافة هي أداة المجتمع المتميِّز في التعامل مع النفس والمجتمع والبيئة وتحديات الواقع؛ فما هي أداتنا المتميزة التي اصطنعناها لأنفسنا بعد الاستقلال؟

ما أحوجنا إلى أن نتحلى بقدر من الجرأة يسمح لنا بمواجهة الحقيقة، وندرس أزمتنا الثقافية المتعددة بتعدُّد شعوب البلدان العربية، حتى نستطيع أن نصنع من تلك الخيوط المتباينة نسيجًا متسقًا محكمًا.

نخطئ لو تصورنا أن للمجتمعات العربية نسيجًا ثقافيًّا واحدًا متجانسًا ممتدًّا مع الزمان؛ إذ نحن بذلك نصدر حكمًا قبل دراسة القضية. وحَرِيٌّ بنا أن ندرس التناقضات الثقافية وغير الثقافية التي ينطوي عليها تاريخ المجتمعات العربية، وعلى مدى القرون.

عاشت المجتمعات العربية حقبةً أو حقبًا من الزمن طويلة ثقيلة، وهي شعوب تابعة أو مستعمرة، وكانت على مدى هذه القرون، سواء في ظل الهيمنة الأوروبية أم قبلها، ولا تزال، هدفًا لغزو ثقافي خارجي، وفريسة لقهر ثقافي محلي، وضحية في الحالين لموات ثقافي أو جمود في التقليد. ونالت هذه المجتمعات استقلالها دون أن يقترن ذلك بثورة ثقافية تحقق تواصلًا إبداعيًّا مع الماضي، ولا أقول رِدَّة إلى الماضي. وتكشف عن التناقضات الدفينة بين شرائح وفئات وطوائف المجتمعات العربية التي قهرتها السلطات المتعاقبة، فانطوت على نفسها غريبةً في دارها، وأن تطلق هذه الثورة العنان لكل فكر، وتكون جهدًا واعيًا لإبداع عناصر ثقافة جديدة تمثل أداة ملائمة للعصر، وأن تحسم التناقض القائم بين إرثٍ ثقافي متحجِّر، يحكم سلوكنا ويعزلنا عن واقعنا وبين الحاجة الملحة إلى التغيير والملاءمة مع الواقع، وأن نفكر في مشكلاتنا بعقل الحاضر لا بعقل الماضي، ولا نستمد علاج مشكلات واقعنا من كتب الأقدمين، ولا نفكر بنص عبارات مضت عليها قرون.

إن كتاب الحياة، حياة كل مجتمع، متنوع الصفحات التي لا حصر لها، وإن جمعه خيط واحد مميز، هو الخصيصة الثقافية المجتمعية، وليس أبدًا صفحة واحدة سطرها السلف وكانت كلمتهم هي فصل الخطاب. بل صفحات لا نهاية لها متباينة المدلول والقضايا والمشكلات، بدأت صفحاته الأولى مع النقش في الكهوف، أو السعي بين الأدغال لجمع الثمار، وتعاقبت أجيال الأسلاف منذ قديم الزمان كل يسطر بقدر ما أوتي من فاعلية ونشاط، وغاب من ترك صفحاته بيضاء؛ إذ فرغت حياته، كما فرغ فكره، من جديد يسطره، وعاش عالة على ما سطره السلف. إن مقولات السلف كانت حلولًا إبداعية لمشكلات السلف وقضاياه؛ ولكل زمان مقال.

حياتنا تتغير، ولا بد وأن تتغير معها ثقافتنا، ويتباين دورها لتُلائِم العصر والمكان. نريد أن تكون ثقافاتنا من حياتنا بمثابة الدم المتجدِّد أبدًا في العروق يسري فيها ويمنحنا الحياة وإن تفرَّدت فصيلته، وأن تكون ثقافتنا اتصالًا وتغيرًا في آنٍ، والاتصال تاريخ ممتد منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا، شامل لكل ما هو مبدع وطريف. ليس حجة علينا أن السلف لم يناقش دور البنوك في الاقتصاد، أو القصة والمسرح في الأدب، أو قواعد رسم البورتريه أو موسيقى الباليه، أو حقوق الفرد والأمة في الفكر والسياسة. ولكن الحجة علينا نحن إذ لم نعِ الدرسَ وندرك سر الازدهار، فلم يكن الازدهار ولا الصحوة دينية فحسب، بل شاملة لكل مناشط الحياة. كانت لهم قضاياهم وكان لهم وعيهم بذاتيتهم الثقافية الشاملة، فحين تعددت المشكلات والقضايا أجابوا عليها إجاباتهم التي تحمل الطابع المميز لثقافتهم وعصرهم ومكانهم. أحكموا قواعد اللغة، ووضعوا قواعد للموسيقى العربية والغناء، وأبدعوا في تخصصات علوم الطب والفلسفة والكيمياء والرياضيات والأدب ... إلخ. تغيرت حياتهم فتفاعلوا معها، وأضافوا جديدًا إلى ثقافات مجتمعاتهم، وأبدعوا ما كان بحق درعًا لحضارتهم الجديدة، وكتب لها البقاء ولم يسألوا السلف.

(٧) القضايا القومية والتجدد الثقافي

من نتائج التحليل الثقافي الناجم عن الغزو الثقافي الخارجي أو القهر المحلي، والذي نُعبِّر عنه بعدم الانتماء، افتقار المجتمع لقضايا قومية شاملة. هذه هي ثمرة العُزلة عن التاريخ، والعزلة عن الثقافة، والعزلة عن العصر، وعبثًا أن نحاول إحياء ثقافة قومية، أو تجديد الثقافة، دون الانخراط في قضايا قومية تكون هي مشروع الإحياء وسبيلنا إلى تجديد الثقافة وتطويعها مع مقتضيات العصر.

إننا لكي تكون لنا ذاتنا الثقافية الإبداعية لا بدَّ وأن تكون لنا قضايانا، لا ذات ثقافية مجددة بدون قضايا، هي مشروعنا القومي، يحدد لنا سبيل التجديد، ويحدد لنا أي عناصر في ثقافتنا الماضية تمثل قوة دافعة لنا. لن نبدع، ولن نهتدي إلى الطريق ما لم نهتدِ إلى الأمرين معًا: من نحن على امتداد التاريخ بما يثير فينا الاعتزاز والترابط؟ وما هي قضايانا في عصرنا أو قضايا مجتمع في عصر محدد وعلى ضوئها يكون التجديد الهادف. أما ضلالنا فنابع من أننا نحاول أن نجيب على سؤال الثقافة القومية أو الذاتية القومية من واقع الضياع: ضياع التراث وضياع القضية القومية معًا والتوجه الأخروي

الكامل. ولهذا ليس غريبًا أن نتجه، أو يدفعنا البعض، إلى أن نلخص القضية في عبارة «العودة إلى الدين» فقط هو الشفاء من كل داء؛ وليس هذا هو كل الجواب؛ إذ كيف ولماذا؟ وعلى أي نحو؟ بل إن ظاهرة الابتعاد وحدها بحاجة إلى دراسة سوسيولوجية، هل الناس ابتعدت أم الجمود هو الذي باعد بينهم وبين الفهم السليم للدين.

إن أي مجتمع أبدع وكانت له فلسفته وعلومه أي أداته للتعامل مع الواقع وصوغ تصور عن النفس والحياة والعالم، إنما تحقق له ذلك حين وعى ذاته وتحددت قضاياه. وأي مجتمع فقد ذاته فقدَ معها قضاياه ولم يبدع علمًا أو فنًّا أو فلسفة؛ إذ إن الذاتية القومية والقضايا القومية كمشروع قومي هما معًا أساس الانتماء، والمحدد المشترك للسلوك والانتقاء والإبداع ووضع الإجابات على الأسئلة المطروحة؛ لأن الثقافة كما قلنا إجابات أو أداة المجتمع في العمل، والقضايا هي تلك الأسئلة المطروحة المتجددة دومًا. حين توافر هذان الشرطان أبدع المصريون القدماء وأبدعت شعوب ما بين النهرين، وأبدع علماء العرب والإسلام في العصر الذهبي، وأبدع علماء وفنانو أوروبا ابتداء من عصر النهضة، وأبدع الشعب الأمريكي حين وعَى ذاتًا متميزة وقضايا متفردة بعد أن صهرته البيئة الجديدة وكان شتاتًا من المهاجرين. ولهذا أيضًا لم يكن بإمكان الرعايا العثمانلية في مصر — مثلًا — أن يبدعوا شيئًا إذ من هم؟ وما هي قضاياهم القومية التي يحسون فيها بذواتهم متجسدة؟ هذه هي أخطر نتائج الغزو والقهر الثقافي على السواء، والتي تلخص أزمتنا في أنها تخلو من جديد. حياتنا جدباء عقيم. وليس غريبًا في ضوء هذا كله أن يكون رد فعل مجتمع غير واعٍ بذاته وغير واعٍ بقضاياه أن يأخذ موقف الرفض الكامل والأعمى لكل ثقافة مغايرة؛ لأنه عاطل من العقلية الناقدة. وكلمة «ناقدة» هنا تعني استيعابًا واعيًا لعلوم العصر، وتعني من بين ما تعني وعيًا بذاتية الإنسان الاجتماعية الثقافية، وتمييزًا لما يحتاج وما لا يحتاج إليه مما يتفق مع قضاياه. إنه لا يملك الزاد الثقافي والعلمي الذي يوفر له أهلية الحكم والتحكم والاختيار. ولن يتوافر له هذا الزاد إلا من خلال تنشئة اجتماعية مرتكزة على محددين: الثقافة الذاتية في عناصرها الإبداعية، والقضايا القومية التي تتجسد فيها أمانيه وطموحاته وليست مفروضة. وفي ضوء هذا يغير كل مؤسسات المجتمع: المؤسسات التعليمية والاقتصادية والسياسية والعلمية والدينية … إلخ؛ بحيث تكون جميعها في صورتها الجديدة تعبيرًا عن القضايا القومية وأداة لإنجازها.

ويبقى السؤال: وماذا فعلنا نحن حتى الآن؟ لنتأمل نهج رفاعة الطهطاوي في مصر، لم تصدَّه عقد عن تحصيل علوم العصر وهو الشيخ المعمم، ولم يعتوره ضيق

أفق ليلقي به في مهاوي التعصب والطائفية، ولم يحجبه إخلاصه للدين عن رؤية العصر وقضاياه، ولم يمنعه إسلامه الصادق عن إحياء ذكرى المصريين الأقدمين وبيان فضلهم، ولم تمنعه مصريته عن الاعتزاز بعروبته وأمجاد علماء العرب والإسلام، ولم يشَأ البحث عن حلول لمشكلات مجتمعه وقضاياه في كتب السلف، بل ها هو الآن نراه سلفًا صالحًا. نهلَ من علوم العصر في أحدث صورها، وأقبل عليها يترجمها، ثم من خلال وعيه بذاته الثقافية وقضاياه القومية طالب بالتغيير والتجديد في التعليم وفي السياسة … إلخ.

هكذا كان باعثًا لنهضة جديدة وهذه هي السبيل إن شئنا خلاصًا من عثرتنا التي طال زمانها، وإلا فباطل الأباطيل، ولن نقبض غير الريح، ومعذرة لدعاة الانكفاء على الذات.

القسم الثاني

في التاريخ

الفصل الأول

التاريخ والمستقبل

يتصدر التاريخ أولويات الأمة حين تهم بالنهوض عاقدة العزم على الحركة نحو المستقبل. فالمستقبل هو علة التاريخ، بمعنى أن نظرة الإنسان إلى التاريخ، وصورة وعيه به، رهن بالسعي نحو بناء مستقبل محدد المعالم تحفز إليه حاجة عملية؛ إذ بدون ذلك لا مكان للتاريخ بل لماضٍ متوهم. وبدون سعي الإنسان إلى مستقبل تحفزه وترسمه ضرورات عملية، وتستثيره تحديات إمَّا البناء أو الفناء الحضاري يكون الحديث عن التاريخ ضربًا من التحليق في الفراغ، بل لن يكون الحديث هنا عن تاريخ بل عن ماضٍ، أو عن التاريخ الأسطورة.

إن الأمة تفكر لنفسها وبنفسها؛ أي يكون لها فكرها المستقل، ويتوافر لها ركن من أركان الإرادة الجمعية، حين تعي ذاتها التاريخية في استجابة لتحديات مفروضة على هَدي مشروع عملي مستقبلي. أو بمعنى آخر، إن تحديث المجتمع رهن بشرطين:

(١) وعي عملي عقلاني نقدي بالذات، أي بالتاريخ في وحدته وحركته.
(٢) استراتيجية تنمية شاملة.

والوعي العقلاني النقدي يستلزم بداية إسقاط جميع التحيزات السائدة أو أوهام السوق التي تحكم نظرتنا، ونبدأ النظر إلى التاريخ تأسيسًا على منهج علمي في اتساق مع متطلبات النهضة. وحري بنا أن نعترف بأننا لا نملك هذا الوعي بالتاريخ في وحدته وشموله؛ لأننا لا نملك الحافز إليه، ولا نوظف المنهج العلمي في البحث وصولًا إليه.

والهدف من إسقاط الانحيازات والأهواء هو الابتعاد عن الانتقائية، وتأكيد وحدة التاريخ في عراقته المطردة عميقة الجذور، وفي حركته بين المتناقضات، وبفعلها، وذلك التماسًا لوحدة الأنا أو الذاتية القومية، ووصولًا إلى حس تاريخي صادق يدعم روح

الانتماء. ولن تكون صورة الأنا هنا وعاء نثار من معارف وأحداث متراكمة، بل أنا نسقية فاعلة ومنفعلة، ومتطورة ومتغيرة سلبًا وإيجابًا في وحدة جدلية تاريخية.

والتاريخ ليس هو الماضي، وليس شتاتًا من وقائع نرويها، بل هو البعد الزماني لوعي المجتمع في إطار وظيفي هادف. إنه الصياغة النظرية لهذه الوقائع في نسق يكشف عن طبيعة العلاقة بينها داخل تجمع دينامي لقوى تُعبِّر عن ذاتها وتتجلى في صيرورة مطردة. وبدون هذا النسق النظري الذي يضع الإنسان، ومن ثم المجتمع، بوصفه وجودًا ممتدًّا بامتداد الأحقاب والعصور نفقد القدرة على فهم الذات وتأكيد وحدتها ضمانًا لفاعليتها الإيجابية في حركتها نحو المستقبل. بل أقول نفقد دعامة أُولى وشرطًا مسبقًا، من بين شروط أخرى، للقدرة على تصور المستقبل كهدف نابع من ذاتنا وننتمي إليه. وصورة المستقبل هي الإطار الذي نصوغ فيه معارفنا عن الماضي.

ولهذا أصبح علم التاريخ هو البعد الزماني للعلوم الاجتماعية. وارتبط في تقدمه بتقدم العلوم الإنسانية والعلوم بعامة حتى إن هناك من يرى أن التاريخ والعلوم الأخرى أجزاء من متصل واحد، وصولًا إلى نظرة شاملة إلى الإنسان. ودفع هذا بعضهم إلى القول إن التاريخ القومي، والنظرية التاريخية القومية، جزء من نسق أشمل هو نظرية تاريخ الإنسان؛ لأن النوع الإنساني بعض هذا الكون الطبيعي على اتساعه.

إذ هل يستغني عالم البيولوجيا عن التاريخ؟ وهل لا توجد صلة بين الزمن التاريخي والزمن البيولوجي؟ أو بين التاريخ من حيث هو البعد الزماني للإنسان وبين الجيولوجيا وتأثير عناصر الجيولوجيا في تطور الكائنات الحية وتطور الحضارات؟ وهل هناك قطيعة في التاريخ بين الحضارات والشعوب؟ وأليس التاريخ المروي أو المكتوب يُمثل رؤية ورأيًا في صياغة لغوية داخل سياق اجتماعي له شروطه؟ ومن ثَم يلزم فهم الرواية وفحصها في ضوء التحليل اللغوي والاجتماعي؟ بل إن هناك من يرى أن الأنثروبولوجيا هي لاشعور المجتمع الذي يمثل شاهد صدق ومحكَّ اختبار لصواب الرواية التاريخية التي هي التعبير الواعي القادر على التحوير والتزييف أو تزيين الكلام.

لهذا لم يَعُد ممكنًا دراسة التاريخ أو دراسة الإنسان في بعده الزماني بوصفه حدثًا أو أحداثًا مفردة. بل إن التاريخ منتج اجتماعي جامع لعناصر كثيرة تتكامل في دراستها وتحليلها وفهمها علوم متباينة. وأضحت القاعدة أن يضم أي مؤتمر لعلم التاريخ علماء من تخصصات مختلفة توفروا على بحث ظاهرة مشتركة، ويأتي هذا اتساقًا مع منهج البحث الجامع أو المتداخل.

وأفضى هذا إلى أن تحول الاهتمام من الخاص إلى العام، ومن الحدث المفرد إلى الإطار البنيوي الأساسي الذي تعمل فيه الأحداث والشخصيات، أعني رؤية الحدث التاريخي، وهو المنتج الاجتماعي، في سياقه الاجتماعي الكامل.

ومن هنا لم يَعُد بالإمكان وجود عالم تاريخ ولا علم تاريخ في بيئة «علمية» منعزلة عن العلوم الأخرى وإنجازاتها وما طرأ على مناهج البحث من تحولات، ومن هنا أيضًا لا يمكن أن ينهض علم التاريخ إلا في إطار نهضة علمية متكاملة تشكل ركيزة لحركة مستقبلية شاملة المجتمع كله. والعكس صحيح أيضًا؛ إذ لا يمكن أن ينهض مجتمع، ويمضي قدمًا نحو المستقبل بدون نهضة علمية متكاملة شاملةً علمَ التاريخ منهجًا ونظرية.

وإذا كان البعد العلمي شرطًا للنهضة فإنه بالأَولى شرط لفهم الذات في بعدها الزماني ووحدتها التاريخية. ففي هذا حصانة ووقاء ضد الشعور بالدونية عند التعامل مع الغير، وتأكيد للذاتية عند التصدي للحركة المستقبلية، وضد التحليق في الفراغ أسرى أهواء وأساطير تقتلعنا من واقع الحياة وتحدياتها كان لها دورها في الماضي وانتهى. ومن مقتضيات التحديث الإجابة عن سؤال: ماذا أفعل بالتاريخ أو بما هو تاريخي؟ تمامًا مثلما أسأل: وماذا أفعل بما هو غير عقلاني في المجتمع والتاريخ؟ وأيضًا كيف أفهم المعلومة التاريخية لتوظيفها في إطار حركة المجتمع المستقبلية؟

ذلك أننا لا نزال في رؤيتنا التاريخية تحت سطوة منهج السلف المعتمد على الرواية. والرواية رؤية تحكمها أيديولوجية وسياق اجتماعي (اقتصاد وسياسة ولغة ... إلخ) وننزع في اتجاهنا التاريخي نحو التجميع دون التحليل. وتعامل الرواة والمؤرخون، ولا يزالون، مع الماضي على نحو ما يتعاملون مع الواقع؛ أعني التعامل في ضوء حاجة تمليها السلطة وسطوة السلطان. ويشهد التاريخ المكتوب أن السلطة لها دور مركزي انعكس على النهج السائد في كتابة التاريخ وانحياز الرواية، وتعذَّر التحقق من صدق الواقعة نظرًا لغياب الوثائق. وجاءت الرواية للتبرير وليس للتسجيل، مصداقًا لقول الشاعر:

إذا ابتليت بسلطان يرى حسنًا   عبادة العجل قدِّم له العلفا

(١) التاريخ الممنوع أو المنفى الفعال!

وأفضى هذا إلى إغفال كل قوى المعارضة في التاريخ مما يجعلنا نسأل: ما الذي أهمله التاريخ؟ ومن الذين أهملهم التاريخ المروي أو زيَّف تاريخهم من قادة فكر أو حركات

سياسية أو قبائل أو معتقدات أو حضارات؟ اشتمل تاريخنا على مساحات متواترة صماء مظلمة ولكنها ليست خرساء. بمعنى أن الرواية التاريخية لا تلغي الواقع؛ فالتاريخ الممنوع أو غير المعلن، موجود تحت السطح منفيًّا، إلا أنه المنفى الفعال، وله دلالته التاريخية بل ودوره الاجتماعي الذي يتعين الكشف عنه.

وأفضى نهج التبرير الأيديولوجي في رواية التاريخ إلى إنكار واستنكار مراحل كاملة من تاريخنا، وبات من أخطر أمراضنا عرض اختلال الأنا، وافتقاد الحس التاريخي بوحدة الذاتية القومية في بعدها الزماني، وتفشت ظاهرة غريبة هي أننا أمة تلعن تاريخها وماضيها، أو تسدل ستارًا كثيفًا يحجب مراحل تاريخية. واعتدنا أن نعيش أسرى الحدث المرحلي الأخير والتاريخ هنا تعبير عن منطق البنية الثقافية الحاكمة لسلوكنا، والمتمثلة في التراث السياسي الاجتماعي الذي تحالفت فيه السلطة من موقع السيادة والقوة، مع المثقف من موقع التبعية والخضوع، سواء كان هذا المثقف رجل فكر أم رجل دين. ومن عارض ذلك فهو خارج التاريخ المسجل رسميًّا، وبات منفيًّا وإن لم يكن عاطلًا عن الفعل من وراء الحجب والأستار. والحدث التاريخي «الراهن» هو السلطة وهو رأي ورؤية صاحب السلطان. ومن ثم التاريخ رواية تأويلية دائمًا حسب المشيئة السلطانية.

وجانب آخر في بنيتنا الثقافية يتمثل في إيماننا بأن الحدث التاريخي خارج الزمان، مقطوع الصلات والأسباب؛ فالزمان عندنا ليس ذلك المفترض الذهني المكمل لأبعاد المكان الثلاثة، والذي يمثل إيقاع الأحداث في تعاقب سببي شاملًا البيئة والإنسان، بل إنه فضاء مستقل له وجوده الذاتي المتعالي على واقع ووقائع الوجود الإنساني. والحدث أو الأحداث التاريخية أسبابها خارجة عن ذاتها؛ لأنها في التحليل النهائي لا تقع بفعل إرادة الإنسان من حيث هي قدرة وعلة نهائية حرة مختارة في إطار شروط إنسانية وبيئية. والأحداث التاريخية حسب منظور بنيتنا الثقافية الموروثة ليست مرهونة بالظروف الاجتماعية ولا تربطها علاقة سببية بما قبلها وما بعدها من أحداث. وإنما يمكن للحدث «أ» الذي وقع في التاريخ قبل «ب، ج» أن يأتي بعدهما أو بينهما بفعل إرادة مفارقة، أو يمكن أن يقود البشرية إلى «أ» مرة ثانية أو ترجو لها الدوام إذا كانت من منطلق الأيديولوجية هي المبتدأ القدسي أو هي تجسيد لإرادة سلف صالح، وكان بالإمكان نظريًّا أن يدوم الحدث «أ» ويمتد ساكنًا: وثابتًا إلى الأبد ويكون نهاية التاريخ. فالحدث التاريخي يؤلف بذلك وحدة أو كينونة مستقلة، علته خارج ذاته وخارج الوجود، هي إرادة متعالية، وتدخل الإنسان في الحدث هو تدخل المناسبة لوقوعه لا تدخل الفاعل الصانع للتاريخ.

(٢) الأيديولوجيا والوعي التاريخي الزائف

وحيث إن بنيتنا الثقافية بنية أيديولوجية لا تحتمل ولا تقبل التعددية وإنما هي رؤية حدية تلتزم منطق «إمَّا ... أو ...»؛ لذا فإن كل حدث تاريخي يختلف مع رؤيتي محكوم عليه بالنفي والإعدام. فهو غير موجود. أو نسبغ عليه قيمًا أخلاقية سلبية تصل إلى حد وصفه بالدنس؛ لأن وجوده نفي لوجودي، وأرى فيه نفيًا لأصالتي. وطالما سقطت الرابطة السببية أو سقط معها الامتداد التاريخي لإيقاع الأحداث؛ إذَن فإن الوحدة التاريخية أو الحدث هو وجود مطلق يعيش بذاته، وكذلك الإنسان وجوده ليس امتدادًا تاريخيًّا. وليس للماضي فضل أو أثر على الحاضر إلا أن يكون عبرة أخلاقية تحكم سلوكنا على نحو يتسق ورؤية صاحب السلطان القائم الآن. وليس الماضي موضوعًا للدراسة لاستكشاف منطق حركة التاريخ واتصاله تأكيدًا لوحدة الأنا المجتمعية.

ولهذا ليس غريبًا أن تصطلح إرادات بعض المؤرخين، أو جميعهم، مع كل عهد جديد لكي يهيلوا التراب على القديم، ويستلقطوا سلبيات الماضي، أو أن يسدل كل عهد جديد ستارًا من الصمت على ما مضى زاعمًا أن ليس له وجود فاعل يتصل بالحاضر. وتبدأ الذاكرة الجمعية للناس صفحة جديدة هي في واقعها وعي زائف. وهذا هو ما حدث بالنسبة للتاريخ المصري القديم باسم الإسلام أو بالنسبة لتاريخ شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. ... إلخ.

إننا على المستوى الثقافي الاجتماعي، بل وعلى المستوى التعليمي والعلمي، نعيش تاريخًا ممزق الأوصال، يدعم اختلال الأنا ويشوه الحس التاريخي، وهذا من شأنه أن يطمس عوامل التضافر الاجتماعي، ويثير عوامل الفرقة على أساس عرقي أو طائفي أو عقيدي على نحو ما نرى كمثال كتب أهل السنة تصادر على الشيعة والعكس بالعكس، ونرى الاثنين معًا يصادران على كتابات الخوارج. وبين هذا وذاك نملك روايات مقطوعة الصلة بواقعها الاجتماعي، ومساحات مهملة أو مغفلة عن عمد. لذا بات مشروعًا السؤال: ما هي حقيقة التاريخ وسط هذا الركام المتنافر؟

إذا كنا ننشد تغييرًا جذريًّا للمجتمع؛ فإن أول شروط ذلك فهم التاريخ علميًّا فهمًا نقديًّا في وحدته وحركته الدينامية ليكون ولاؤنا إبداعيًّا، وليكن حِسُّنا التاريخي صادقًا؛ فتقوَى لُحمة المجتمع وتتماسك عناصره. إننا نريد تاريخًا حقيقيًّا لا التاريخ الأسطورة. وسبيلنا إليه التزام بمنهج بحث علمي لدراسة واقع التاريخ والعوامل الاجتماعية المحركة له بكل ما في هذه الحركة من تناقض، وواقع العوامل المؤثرة سلبًا وإيجابًا على هذا

التاريخ إلى أن وصل إلينا؛ وتحليل هذا الواقع في إطاره الثقافي للمجتمع الذي نشأ فيه، والواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية ... إلخ، حتى تتوافر لنا — من خلال تعاون علم التاريخ مع علوم الإنسان الأخرى — رؤية شاملة مقننة عن المجتمع والفرد، ونهج استجاباته وفعالياته، ومن ثم تتيسر آلية تعبئة طاقة المجتمع في حركته نحو المستقبل.

ويدعم هذا النهج اتباع أو ابتداع منهج بحث جديد لأركيولوجيا التاريخ يكشف عن حقيقة البِنى المفهومية القائمة وراء شتى مراحل التاريخ. ليغدو التاريخ خريطة معرفية جيولوجية للأمة. ونفهم أنفسنا، ونستكشف على هديه الطبقات التاريخية للمجتمع على مدى الزمان في ضوء دراسات اجتماعية ولغوية واقتصادية وسياسية؛ بحيث تمهد لنا هذه الدراسة الطريق إلى صياغة نظرية عن الإنسان في تطوره على هذه الأصعدة مما يخلق أرضًا صلبة تدعم حركة المجتمع المستقبلية.

الفصل الثاني

الوعي التاريخي والنهضة ...
وصور من تجارب الأمم

الوعي التاريخي ليس مجرد ذاكرة انتقائية لأحداث متفرقة وقعت دون علاقة فيما بينها. وإنما الوعي التاريخي وعي جمعي يمثل نسقًا فكريًّا. ترتكز عليه التنشئة الاجتماعية، ويبلور الشعور بوحدة الأنا الاجتماعية، ويفرز روح الانتماء عند اقترانه بالتنمية والبناء.

ولكن إذا سألنا: من نحن؟ سوف تتباين الإجابات وقد تتعثر العبارات، وتحار الأفكار؛ وفي جميع الأحوال لن نسمع ما من شأنه أن يكشف عن قسمات مشتركة لعناصر وعي تاريخي يجمع ولا يفرق. وربما نكتشف أن الإجابات هي محاولة اجتهاد فردي ليس منطلقه وعي تاريخي يحدد رؤية استنادًا إلى نظرة تاريخية نسقية، بل منطلقه نثار من أفكار حائرة أو غامضة.

والوعي التاريخي ليس وعيًا بمن نحن فقط من حيث البعد الزماني، بل ومن نحن أيضًا بالنسبة للآخرين في الزمان والمكان. إنه صورة الذات، ولن تكتمل الصورة، ولن يتضح الدور، بل لن يتعزز دور الأنا الاجتماعي ووحدتها إلا من خلال تحديد الذات في إطار الوعي بالآخر أيضًا. ومن هنا يكون الوعي التاريخي له إحداثان؛ محلي وعالمي في إطار الزمان والمكان؛ لأن الأنا الاجتماعي امتداد أو متصل دينامي في الزمان، وهي متفاعلة بالضرورة سلبًا وإيجابًا مع الآخر.

وإذا قلنا مثلًا نحن عرب؛ فما هي صورة الوعي، وما هو محتوى هذا التعريف في الوعي التاريخي المترسب في الوجدان: حضاريًّا أو لغويًّا أو عقيديًّا أو تاريخيًّا أو ثقافيًّا أو جغرافيًّا ... إلخ. وكيف تطور هذا الوعي في التاريخ محليًّا وفي علاقاته بالآخرين؟ وما هي حدود امتداده في الزمان وجذوره؟ وكيف تفاعلت روافده لتصبَّ في مجرًى رئيسي

شامل؟ أم أننا نكتفي بوصف عام وكأن الوعي ظاهرة نشأت من عدم مكتملة مرة وإلى الأبد؟

(١) بؤس الوعي التاريخي الراهن

إننا نعيش حالة تمزق لا مثيل لها بين الشعوب أفضت إلى ما يمكن أن نسميه «بؤس الوعي التاريخي». نمجد التاريخ ولا نعيه على نحو عقلاني نقدي وفي تطوره الاجتماعي. نفرط في الحديث عن العراقة التاريخية وننكر الجذور. نزهو على الآخرين من منطلق انحياز أيديولوجي وبات من غرائبنا أننا نلعن بعض مراحل تاريخنا أو نطمسها عن عمد. نتحدث عن الجاهلية وكأنها صفحة سوداء أو مساحة من الفضاء. ونفاخر بحضارة السبعة آلاف سنة التي تعيش جذورها في أعماق وجداننا سلوكًا وثقافة، ولكننا نجهلها ويلعنها بعضهم عن جهل. وفي جميع الأحوال لا يُشكل التاريخ القريب أو البعيد رؤية نسَقية إلى الذات القومية في بعدها التاريخي وفي علاقتها مع الآخرين. وأسهم التعليم العام بدور في ترسيخ حالة «بؤس الوعي التاريخي» مثلما أسهمت أسباب ثقافية اجتماعية أخرى.

ولا يزال التاريخ عندنا، مثلما كان عند الأقدمين، رواية لوقائع يجري انتقاؤها وفاءً لانحياز أيديولوجي على نحو يتفق مع هوى أصحاب السلطان كلٌّ في عصره. التاريخ ذكريات وروايات عن وقائع متناثرة ننتقي منها ما نشاء دون سند من الحقيقة الموضوعية. ونسوق الرواية، والمنتزعة من سياقها التاريخي الاجتماعي، لنرويها على سبيل العبرة من موقف تفرضه المصلحة واللحظة. ثم نُسقط العبرة بزوال الظرف.

نعم، لسنا بدعًا فيما نعانيه من أزمة الوعي بالذات التاريخية. ولكن القضية هي أن الشعوب حين تهمُّ للنهوض؛ فإنها تلتمس رؤية صائبة مبنية على الحقيقة وتصوغ وعيها بذاتها استنادًا إلى أفضل ما تملكه من قواعد للبحث العلمي والنشاط الاجتماعي. وهنا تعود إلى تاريخها في أصالته وشموله تعيد النظر إليه في موضوعية وقد أسقطت الأوهام. ويغدو التاريخ الحقيقي، لا المتوهم، أحد ركائز النهضة.

(٢) أوروبا واليابان والوعي النقدي بالتاريخ

هذا ما فعلته أوروبا إبان نهضتها. عادت إلى تاريخها وتجاوزت الإطار المعرفي التاريخي، الذي حصرتها فيه الكنيسة، وهو إطار وليد ثقافة تؤمن بالمطلق وله دوره السياسي.

وظهرت مع النهضة والإصلاح تيارات فكرية أفضت إلى ظهور معايير جديدة للكتابة التاريخية وإثبات دور العقل. ليكن تاريخ الدين شأن الكنيسة، وليكن تاريخ الدنيا شأن الإنسان يبحث عن أسباب وقائعه في تفاعلها على الأرض. وأوضح رواد النهضة أن عصر سيطرة الكنيسة مرحلة في سلسلة من مراحل سابقة، وأن هذه المراحل عانت من الإغفال الذي أضر بوحدة الذاتية التاريخية والثقافية لشعوب أوروبا، والذي يمثل الحاضر محصلة لها جميعها.

فكان لا بد من العودة إلى الذات في امتدادها وشمولها منذ الإغريق والرومان، وأن تكون عودة إبداعية نقدية تمثلت فيما عُرف باسم الحركات الإنسانية. وعبَّر عن هذه الحركات رواد من أمثال ليوناردو بروني (١٣٦٩–١٤٤٤م)، أول مؤرخ إيطالي يُطبِّق أسلوبًا نقديًّا في الحوليات المعتمدة على الرواية. وظهرت دراسات نقدية في أنحاء مختلفة من أوروبا أفضت إلى تعزيز حركة القوميات على أساس من الوعي التاريخي القومي. وقدَّم زعماء حركة الإصلاح الديني نهجًا جديدًا في دراسة تاريخ الكنيسة.

وهكذا توفر حس تاريخي لمعنى المراحل والأحقاب ومعنى عصر جديد. وتأكد هذا النهج وتطوَّر على يد «الفلاسفة» في فرنسا، وعلى يد فلاسفة السياسة والتاريخ في إنجلترا وغيرها. وربما يمثل إدوارد جيبون في كتابه «تاريخ انهيار وسقوط الإمبراطورية الرومانية» (١٧٧٦–١٧٨٨م). علاقة تحوُّل في دراسة الأحداث التاريخية في ضوء الظروف الاجتماعية والسياسية والحضارية.

وهذا أيضًا حال بلدان عديدة في آسيا، حين عقدت العزم على النهوض. وكانت اليابان أسبق هذه البلدان؛ نظرًا لأن حركة التحديث فيها جاءت مبكرة. عرفت اليابان خلال فترة التنوير التي مهدت لعصر الإصلاح العديد من تيارات الفكر السياسي والعلمي التي تصارعت بشأن قضية استكشاف الذات بدافع تحديات خارجية وداخلية؛ ففي إطار عصر التنوير الياباني عُني الباحثون والمصلحون بإيقاظ الوعي. الوعي بحقائق العصر والواقع والتاريخ والتراث معًا. وجرى هذا في إطار العمل على الوحدة السياسية.

ومن أعلام حركة التنوير في مجال التاريخ نذكر آراي هاكوسيكي، والذي عبَّر عن اتجاهه العقلاني النقدي بقوله: «التاريخ الياباني الحقيقي لم يُكتَب بعدُ؛ إذ لا توجد كتب تقدم لنا دراسة نقدية للأحداث الواقعية، وكل ما هو موجود منها ليس إلا تفسير لأحلام روتها أحلام.» وطالب بإعادة كتابة التاريخ وفق نظرة نقدية ليكون سجلًا موثوقًا به.

وطبق من بعده تومیناجا ناكاموتو (١٧١٥–١٧٤٦م). منهج النزعة النقدية التاريخية في دراسة الدين السياسي كقوة محركة للصراع على السلطة، وحاول أن يجعل من الدراسة التاريخية أساسًا لثقافة اجتماعية أخلاقية مستقلة. وأقبل علماء التاريخ على التقنيات الغربية في تجميع المعلومات التاريخية وبحثها.

(٣) الهند واستكشاف التاريخ من الداخل

وفي الهند كان التاريخ يعتمد على الرواية. ولكن مع تطور الحركة السياسية من أجل الاستقلال، بدأت حركة نهضة علمية شملت علم التاريخ الذي عني بدراسة جميع مراحل الماضي. وحدد علماء التاريخ دورهم في العمل على استكشاف المجتمع الهندي من الداخل؛ أي من خلال العمليات الداخلية التي عاشها المجتمع في الماضي. وبدلًا من اتخاذ أحداث خارجية ركيزة لتقسيم مراحل التاريخ: غزو خارجي، أو مفاهيم وافدة، أو أحداث عرقية أو دينية للحكام، بدأ الاهتمام بتاريخ تطور الأشكال الاجتماعية الهندية، والكشف عن التحولات الاجتماعية التي تشكل أساسًا لما أصاب الهند من تدهور وخضوعها لحكام أجانب. وتركز جهد المؤرخين على استكشاف الإرث القديم للوحدة الثقافية والدينية والكبرياء المشترك القائم على الميراث الحضاري لكل أبناء الشعب الهندي. وعُني الباحثون بتحرير هذا الإرث من التشوهات التي لحقت به على أيدي الكُتَّاب الغربيين. وإذا كانت الحقبة الاستعمارية ونمو حركات التحرر الوطني يمثِّلان أحد قطبي الكتابة التاريخية؛ فإن القطب الثاني هو الماضي القديم وإنجازاته، وهكذا غرست الهند هذا الاهتمام بالنسبة للماضي القديم الذي بعث روح تعاليم الفيدا وحضارة الفيدا وقارنت بين إنجازاتها العظيمة وبين إنجازات أوروبا.

وتحوَّلت دراسة التاريخ من تاريخ يعتمد على الرواية والسرد إلى دراسات تستهدف الإجابة على مشكلات، وإلى تاريخ سياسي اجتماعي اقتصادي. واقترن هذا بمنهج جديد في البحث مع استخدام مصادر معلومات جديدة والبعد عن التعميمات. ومن هذه المشكلات:

- هل المجتمع الهندي في ظل المغول كانت لديه إمكانات التحول إلى مجتمع رأسمالي وأجهضه البريطانيون؟
- ما دور الأقليات والحركات الدينية المعارضة قبل الاحتلال البريطاني؟

- هل هناك عوامل اجتماعية ذاتية تُفسر — تحلل — البرجوازية في ظل المغول؟
- الانتقال من التركيز على العوامل الخارجية في التحوُّل التاريخي إلى الاهتمام بدلًا من ذلك بالديناميات الداخلية للمجتمع.

وظهر التاريخ القومي للهند من منظور جديد كردٍّ فعل ضد الكتابات البريطانية عن تاريخ الهند. وفي هذا يقول K. M. Panikkar في عام ١٩٤٧م: «ما إن وعت الهند ماضيها. حتى ازداد الطلب على كتابة تاريخ الهند على نحو يُعيد بناء الماضي بصورة تعطينا فكرة عن تراثنا.» وقال أيضًا: «إن تاريخ الهند خلال حقبة الاحتلال، ليس نشاطات شركة الهند الشرقية أو ممثلي التاج البريطاني، بل الانتفاضة المتصلة التي أفضت إلى تحوُّل المجتمع الهندي من خلال نشاطات أبناء الهند أنفسهم.»

وحققت الصين أيضًا قدرًا من التقدم في الدراسات التاريخية في مواكبة لحركة التنمية والتطوير. واعتمد في هذا على مناهج البحث العلمي وصولًا إلى رؤية علمية نقدية للتاريخ. ويقول وانج جونجوو: «أضحت المفاهيم التاريخية الأساسية مقبولة تمامًا الآن من المؤرخين الآسيويين، بمعنى ضرورة دقة الزمان والمكان، وضرورة أن تكون المعارف عن ماضي الإنسان علمانية وإنسانية، ولا بد من اختيار الواقع التاريخي والتأويل في ضوء المناهج العلمية.»

(٤) أفريقيا ... البعث والبحث عن الذات

وفي أفريقيا السوداء حفلت الأدبيات الأفريقية منذ الستينيات، وهو عقد انتصار حركات الاستقلال، بعديد من الدراسات التاريخية التي أضحت مجالًا لصراع أيديولوجي بين توجهات الباحثين السياسية. وكان الدافع الأساسي لدى الباحثين في جميع الأحوال هو أن الجيل الجديد يريد، خلال مواكبة معارك البناء والتنمية، أن يعرف تاريخ بلاده لصياغة رؤية المواطن الجديد من خلال التعليم والإعلام.

وبدت المهمة صعبة عسيرة بالقياس إلى البلدان ذات الحضارات العريقة أو التي لها سبق في مجال الدراسة والتوثيق والتسجيل؛ إذ كان لا بد من محاولة البحث عن الماضي حيث لا وثائق مكتوبة، ولا شيء غير التراث الشفاهي. ومن مشكلات التراث الشفاهي استخلاص التتابع الزمني واكتشاف الأسباب. وهذه المهمة تحتاج إلى الاستعانة بتقنيات علوم أخرى مثل الآثار واللغة والأثنولوجيا والأنثروبولوجيا كمصادر للمعلومات. ويتعين

كذلك استكشاف الحقيقة وراء ركام هائل من معلومات مكذوبة روَّج لها الاستعمار واصطنعها خيال يؤمن بأن العقل الأوروبي هو الأفضل والأرقى، وأوروبا هي المحور.

ومن ثَم بات ضروريًّا على الباحث الإفريقي، في باكورة النهضة، أن ينأى عن نظرة المحورية الأوروبية التي رأت شعوب أفريقيا أدنى حضارة وبلا تاريخ وأحطَّ عقلًا وفكرًا. وهي نظرة ثبت بطلانها عند الأوروبيين أنفسهم، مما حدا بهم، هم أيضًا، إلى مراجعة آرائهم ودراساتهم السابقة. وأدرك الباحث الأفريقي أن هذا النقد لا يتأتى من منطلق أيديولوجي وعاطفي خالص، بل يتعين نقد نهج البحث القديم، وكشف تهافته وتناقضه مع قواعد النهج العلمي، وتقديم نهج بديل له ركائزه ومقوماته العلمية.

ومنذ الستينيات وتحت تأثير مؤرخين أفارقة مثل كي أو دايك K. O. Dike بدأ الاهتمام بالبحث العلمي. حوَّل دايك بؤرة الاهتمام بدلًا من الأوروبيين إلى الأفارقة أنفسهم وإلى العلاقات بين المجتمعات المحلية وعرض التطورات الدينية والقومية والاجتماعية والسياسية. وأكد الاهتمام بالعنصر الزنجي أو الشعب الزنجي باعتباره العنصر الدائم في حركة التاريخ.

والجدير بالذكر أن هذه المهمة النقدية العقلانية لا تتحقق على نحو غوغائي، كما يحلو للبعض أن يفعل، بمعنى أن يرفض كل دراسات الأوروبيين جملة وتفصيلًا دون بحث أو نظر، والاكتفاء بإلقاء تهمة أنها دراسات استعمارية مغرضة، ونديرلها ظهورنا، وننصرف عنها فكرنا وعقولنا، بل اقتضت هذه المهمة موقفًا آخر متميزًا؛ إذ بات السؤال المطروح أكاديميًّا: هناك كمٌّ هائل من المعارف والدراسات على أيدي علماء من الغرب والشرق لها خلفيات متعارضة فماذا يفعل بها الأفارقة؟ وما الموقف من دراسات العالم الغربي أو الشرقي عن تاريخ أفريقيا وكيف السبيل إلى نقدها في ضوء مناهج البحث والخلفيات الأيديولوجية لها؟

اقتضى هذا بداية جمع هذه الدراسات من مصادرها المختلفة في الشرق وفي الغرب. وعكفوا على دراستها ونقدها وكشف الجيد والخبيث منها في ضوء رؤية أفريقية؛ أي رؤية وقائع التاريخ من زاوية الوعي الأفريقي الساعي إلى النهضة. ورأوا ألَّا يقتصر الأمر عند هذا الحد بل يتعين أولًا مواكبة هذه الدراسات ومتابعة الجديد منها واكتساب مناهج البحث الجديدة، وثانيًا إضافة الجديد ثمرة الجهد الأفريقي لوضع صورة موحَّدة وجديدة عن تاريخ القارة ومجموعات بلدانها وشعوبها، والإبانة عن الجذور التاريخية التي تيسر الوحدة، وتحدد معالم صورة الذات والوعي التاريخي.

(٥) قضايا أفريقية ... الأصالة المعاصرة

وبرزت أمام المؤرخين الأفارقة قضايا عديدة ترتبط بالتاريخ، ومن هذه القضايا التي تصدرت جداول أعمال مراكز البحوث وعكف عليها المتخصصون وترتبط ارتباطًا وثيقًا بتشكيل الوعي التاريخي في إطار حركة النهضة القضايا التالية: التخلف في مجالات الحياة وأسباب التخلف تاريخيًّا وفي سياقه الاجتماعي – الحضارة الأفريقية – تجارة العبيد – تاريخ القهر الاستعماري وتشويه صورة الماضي – معنى الأمة والتاريخ ووحدة التاريخ واللغة، وصورة ذلك في الماضي – تاريخ النضال ضد الغرب من أجل التحرر وهل حقًّا كانت شعوب أفريقيا بلهاء ومطية سهلة؟ هل الصواب دراسة كل قبيلة أو دولة وحدها أم ثمة روابط عرقية وإثنوجرافية وأنثروبولوجية تجمع بين شعوب القارة السوداء مما يعني ضرورة دراسة إشكاليات القارة في ضوء خلفية تاريخية واسعة وارتباط ذلك بمناحي النشاط الاجتماعي المختلفة: ثقافة واقتصاد ولغات ... إلخ. وهل يُمكن تقسيم التاريخ إلى أحقاب وكيف؟ العلاقة بين حضارة وادي النيل وأفريقيا الاستوائية – الهجرات إلى قلب أفريقيا من الشرق – حركات الاستيطان في أفريقيا – محاولة سد الثغرات وصولًا إلى وحدة التاريخ – العلاقات القبيلية في الماضي وآثارها، وصولًا إلى صورة كاملة عن التطور الاجتماعي لشعوب أفريقيا في المرحلة الراهنة – الإسهامات الثقافية والحضارية لشعوب أفريقيا – تاريخ الفكر الاجتماعي في أفريقيا – تاريخ النهب الاستعماري – النتائج الاجتماعية لتجارة العبيد والسياسات الاستعمارية – تاريخ نشأة وتطور فكرة الاستقلال السياسي – تاريخ القطاعات الاجتماعية المختلفة وتنظيماتها السياسية خلال معارك الاستقلال – مصادر التاريخ الأفريقي.

وأنشأت الجامعات في مختلف بلدان أفريقيا معاهدَ ومراكز للبحوث والدراسات التاريخية للوفاء بهذه المهمة، مثال ذلك مركز البحوث والدراسات التاريخية في جامعة داكار، والمعهد الأساسي لأفريقيا السوداء في السنغال، وجامعة الدولة في زائير، وجامعة أديس أبابا في إثيوبيا، وجامعة بادان في نيجيريا، وجامعة ليجون في غانا، وأكاديمية العلوم في مالاجاش، وغيرها.

علاوة على هذا؛ فإن تيارًا من الباحثين الأفارقة أكَّد أن الصورة التاريخية عن أفريقيا لا تكتمل عناصرها من خلال دراسة انعزالية تغفل صلات إفريقيا بالعالم في الماضي والحاضر. وإنما يتعين عدم فصل تاريخ أفريقيا عن تاريخ البشرية، في مجموعه، ومن ثم دراسة التاريخ الأفريقي بوصفه بعض نسيج التاريخ العالمي في حالة فعل ورد فعل أو تفاعل.

وعُنيت الدول ومراكز البحوث الأفريقية بنشر المعارف التاريخية عن طريق الكتب والمحاضرات والصحف والدوريات العلمية والتعليم المدرسي وبرامج الإعلام وبرامج الترفيه ... إلخ. وذلك في سبيل صياغة وعي تاريخي يدعم حركة المجتمع نحو المستقبل. ويعبر عن هذا شعار مجلة آبيا Abbia وهي مجلة ثقافية تصدر في الكاميرون «ليس هدفنا فقط أن نحكي قصة الماضي بل وأن نساهم في صوغ المستقبل.»

إن العالم الثالث كله، وكما تشير التجارب المذكورة، ألحَّ عليه سؤال عقب الاستقلال وهو في غمرة مواجهة تحدياته: ما هي قيمة معارفنا التاريخية الاجتماعية؟ وحاولت كل أمة، في ضوء همومها ومشكلاتها، أن تجيب عن هذا السؤال لتعيد بناء صورة الذات، وتعزز الوعي التاريخي بها، وترسخ معنى الانتماء في محاولة لتعبئة قوى المجتمع على طريق التنمية والتطوير. ونجحت أمم وتعثرت أخرى.

وتشهد التجارب الناجحة أن السبيل إلى وعي تاريخي صادق هو الفهم العقلاني للتاريخ، القائم على المنهج العلمي للبحوث المتداخلة؛ حيث يكون علم التاريخ طرفًا متكاملًا مع علوم الإنسان الأخرى في سبيل تحليل الواقع الاجتماعي التاريخي، وتحديد التغيرات الرئيسية، وفهم جذورها، وإلقاء ضوء كاشف على الممنوع من الفكر والتاريخ، والتعرف على الاتجاه العام للتحولات الواسعة والبنى الفكرية التي تظاهرها لتحديد من نحن، وكيف نرتبط بنسيجنا، وماهية هذا النسيج.

وإن إنقاذ ذاتيتنا القومية رهن برؤية تاريخية علمية نقدية للماضي. وهذه الرؤية هي ضمان الوحدة القومية وفاعلية المجتمع على الأصعدة السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية. وإذا كانت قضيتنا هي إثبات وجودنا والدفاع عن هذا الوجود والقدرة على التصدي للغزوات الفكرية؛ فإن ذلك لا يكون بالتقوقع داخل شرنقة الماضي الذي لا نعيه، ولا الاحتماء تحت عباءة سلف عاشوا عصرهم، بل الوعي بحقيقة وجودنا في جذوره وامتداده التاريخي، وفي تنوعه وتناقضه. وأن يكون هذا الوعي العلمي العقلاني لبنة محورية في كل أنشطة الحياة.

ولعل الأمم التي نجحت إنما نجحت أيضًا، علاوة على ما أسلفناه؛ لأن التاريخ كانت له وظيفة تستلزمه حين حسمت قضية التقديم، واجتمعت إرادتها على التنمية والتطوير. أما نحن فلا يزال الغموض يكتنف الإطار العام لحركة المستقبل التي تحفز البعث التاريخي، ولهذا يظل التاريخ في كنف الماضي منهجًا ونهجًا ونظرية ريثما نهتدي إلى طريقنا نحو المستقبل.

الفصل الثالث

حول قضية إعادة كتابة التاريخ

نعم ... نكتب ونقرأ التاريخ جديدًا دائمًا

الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ وقراءته على نحو جديد يراها الرافضون مقولة خاطئة وخطرة، وتشكيكًا في تاريخ الأمة وتراثها، وإخلالًا بمنطق العقل السليم. ثم بعد هذا، وعلى الرغم منه، يسمي الرافضون أنفسهم دعاة صحوة وتجديد، وكأن قواعد المنطق السليم أن تُحافظ على القديم شكلًا ومبنًى، وتلتزم به قالبًا وتقليدًا، ثم تكون في آنٍ مجددًا. وليس ما أقصد إليه النقيض. أعني رفض القديم، ولا التشكيك فيه غاية وهدفًا؛ فإن القديم كان له عصره وأهله وقضاياه، ونحن نحمله وزرًا أو فضيلة، ولن نعود إلى الوراء به وله، والرفض ليس من حقنا، ولا سبيل إليه لأنه بعض نسيجنا، مثلما أن الخضوع أو التبيعة ليس واجبنا ولا نهجنا. ولكنَّنا نريد القديم الحي المختار عن وعي وفعالية اتساقًا مع واقعنا نحن، وعصرنا نحن، لنصنع به حياتنا نحن، على نحو ما نرى نتاجًا إبداعيًّا.

وإذا كان هذا صحيحًا فيما يتعلق بالموروث بعامة؛ فإنه أصدق وأوجب فيما يتعلق بعلم من العلوم احتكامًا لمعايير عديدة ولمنطق تطور العلوم، وهو ألزم إذا كان يتعلق بعلم دوره صوغ الوعي، ومن ثم يكون السؤال: كيف يكون تجديد القديم تراثًا وتاريخًا؟

وابتداءً نقول إن الدعوة إلى التجديد، أي قراءة جديدة وكتابة جديدة، للتاريخ والتراث ليست إنكارًا لفضل أو دور القدماء سلفًا طالحًا أم صالحًا، ولا تشكيكًا في إنجازات نحن أول من يفخر بها ونلتمس إضافة المزيد من عندنا، وحياة الفكر والواقع

ليست أبدًا إمَّا مع السلف أو ضده، ليست اتصالًا خطيًّا نمطيًّا أو قطيعة بائنة؛ وإنما هي جديلة من الفصل والوصل يفرضها منطق مميز لواقع متغير.

(١) التاريخ والنهضة

والاهتمام بمبحث التاريخ تحديدًا ليس ترفًا ولا تزيُّدًا، بل هو من صميم مسألة النهضة، والخروج من عثرتنا التي طال أمدها، ذلك أن التاريخ ليس الماضي، بل المستقبل. وهذه ليست عبارة إنشائية؛ فإن الإنسان، من حيث هو إنسان، لم يُسأل عن ماضيه، بل ولم يُدرك أن له ماضيًا، إلَّا من منطلق إدراكه الحركة نحو مستقبل، حتى حين حاول أن يلتمس شجرة نسبه، الواقعية أو الأسطورية؛ فإنما فعل ذلك ليكون وعيه زاده نحو هدف يرمي إليه، وينشد في هذا الوعي بالماضي ما يُعزز سعيه؛ فكأنما الماضي أو التاريخ ليس خزانة معلومات، وإنما هو وعي موظف لغاية مستقبلية، يتحدد في ضوء هدف حياتي مرسوم، ولهذا تأثر التاريخ، أكثر من غيره من العلوم، على مدى الأحقاب والدهور بالأيديولوجيا المعبرة عن مصالح مجتمعية صيغت في توجهات دينية وسياسية أو غيرهما.

وكلما ضاق هامش الحرية واتسع نطاق السلطة الفردية أو الشمولية أو الاستبدادية ازداد خضوع التاريخ للأيديولوجية، وازداد انحرافه عن الموضوعية ونزع إلى الجمود، وتاريخنا معروف من هذه الزاوية. ثم إن هناك دائمًا أكثر من تاريخ؛ تاريخ ظاهر على السطح أو تاريخ رسمي، وتاريخ أو تواريخ باطنية، وجميعها فاعلة ومؤثرة وإن ظلَّ المعروض أو المفروض منها هو الرسمي دون سواه.

ولكن قراءة وكتابة التاريخ على نحو جديد ليس مبعثها هنا أيديولوجيًّا بحتًا لتغير أطر التفكير في قضايا حياتنا ومستقبلنا فقط، بل ثمة أسباب عديدة بعضها يتعلق بتطور علم التاريخ من حيث هو علم وعلاقته بالعلوم الأخرى، وبعضها الآخر وليد نظرة نقدية إلى منهج البحث التاريخي قديمًا، مما أثر على مصداقية المأثور عن السلف من أخبار. وهذا النقد يفرضه تطور الفكر العلمي، ومن ثم فهو ليس وليد تناقض بين مصالح وتوجهات أيديولوجية، بل وليد تناقض بين العلم والأسطورة. أن يكون التاريخ علمًا أو لا علم. ثم بعد هذا العلاقة بين محتوى الوعي التاريخي والوعي بالتاريخ وبين حركة النهوض المتعثرة.

(٢) الرواية والواقع في المنهج التقليدي

المنهج التقليدي فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي، والذي تحدى في عناد محاولات التطوير على يد علماء أفذاذ من أمثال ابن خلدون، هو منهج الرواية والإسناد، دون الواقع والتحليل. وهذا هو مناط الأصالة والقصور في أن تتميز الكتابة التاريخية الإسلامية بضخامة الإنتاج وتنوع المجالات، وبرزت في ساحتها أسماء أعلام أمثال الطبري والمسعودي وابن حيان والسيرافي.

ولكن المؤرخ لا يعني بالوقائع التاريخية في حد ذاتها، وإنما نقطة انطلاقه الرواية. ومهمة المؤرخ توثيق وتحقيق الرواية «لا الواقعة» بنقد الشهود وسلسلة الإسناد. وهو لا يعدو أن يكون مصنفًا لشهادات شهود في قضية تعنيه.

ثم هناك بعد ذلك المفهوم الثباتي للزمن. فالزمن أو التاريخ ليس عملية أو صيرورة أحداث متعاقبة مترابطة الأسباب والمسببات، وإنما أسباب الأحداث ووقائع التاريخ ليست كامنة في طبيعتها بل تتجاوزها متعالية عليها. ولهذا لا يتضمن مفهوم الزمان وحركة التاريخ أي دافع من خارج، أي مفارقة للحدث والإنسان. أسقط المنهج التقليدي العلاقات السببية الأصيلة في الأحداث والوقائع، مثلما أسقط الفعالية الإنسانية المشروطة بتكوين الإنسان ووعيه وتاريخه وبيئته ومصالحه ... إلخ.

ولم يكن غريبًا، والحال كذلك، أن تخلط الرواية بين الحدث والمصلحة، وأن تمزج بين الواقع والأسطورة، ويمتد الموروث الأقدم في ثنايا الموروث القديم متصلًا إلى وعينا الحديث. وأضحى حال التاريخ الإسلامي المعتمد على الرواية شأن حال المنطق الأرسطي، يعتمد على صدق الشكل دون صدق المضمون. وزخرت كتابات المؤرخين بروايات عششت في أذهان العامة والخاصة، مثل قول المقريزي عن ضرب العملة، وهو قول موروث عن روايات: «أول من ضرب الدينار والدرهم آدم عليه السلام، وقال لا تصلح المعيشة إلَّا بهما. رواه الحافظ بن عساكر، في تاريخ دمشق.» وقوله في الصفحة نفسها: «أول من ضرب الدنانير والدراهم، وصاغ الحُلي من الذهب والفضة، فألغ بن غابر بن شامخ بن أرفشخد بن سام بن نوح عليه السلام.» (المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، كتاب الهلال، ع٤٧٢، أبريل ١٩٩٠م، ص٨٧) وهناك كثير وكثير يسود آلاف الصفحات والعقول ولم تبرأ منه أقدس المعطيات المروية.

(٣) ابن خلدون الغريب بين أهله

والعلاقة، أو الفاصلة المضيئة التي ظلَّت بكل أسف بين قوسين ولم يطرد نموها، يمثلها رائد التاريخ الاجتماعي عبد الرحمن بن خلدون، الذي اشترط معرفة العمران أو الاجتماع البشري أساسًا للنقد التاريخي. وأضفى ابن خلدون على مفهوم الزمان بُعدًا جديدًا عندما درس التجمعات البشرية، من حيث نشأتها وتطورها واضمحلالها، وتأكيده على الأسباب الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للظواهر التي يدرسها. ولكن من أسف أن ذُوِيَ ابن خلدون عندنا، وغاب عن محيط فكرنا، وتلاشت نظرته الناقدة، وتلقفه الغرب إبان نهضته فكان رائدًا هناك، وذكرى غائمة هنا.

والاعتماد على الرواية دون تحقيقها وتحليلها، وإغفال الماضي، كل ماضٍ، باعتباره جاهلية أو غير جدير بالبحث، وإسقاط كل قوى المعارضة. ورفض مفهوم دينامية التاريخ؛ كل هذا جعلنا نعيش في إطار فكري سكوني جامد لرواية محققة شكلًا دون أي علاقة بالواقع.

ولهذا السبب لم يتطور التاريخ إلى ما يُسمَّى فلسفة التاريخ أو التاريخ العلمي لخلق رؤية شاملة. وآثرنا العيش بغير تاريخ محقق فضلًا على أنه مقطع الأوصال، أو بغير تاريخ حقيقي؛ إذ أين الماضي؟ وما الأمر بالنسبة للحيثيين والكنعانيين والفينيقيين والفراعنة وأهل بابل وفارس. وغيرهم؟ هل هم خارج التاريخ؟ وكيف ندرسهم ونخلق سلسلة متصلة، ورؤية شاملة دينامية متطورة لمسارنا كحضارات متفاعلة في هذه المنطقة توالت عن بعضها بعضًا؟ وكيف كانت هذه الحضارات حلقات سابقة لسلسلة تطور حضاري؟ وكيف أفسحت لحضارات كبرى تالية؟

الواجب يقتضينا أن نتسق مع أنفسنا منطقيًّا، ونوجه لأنفسنا ذات النقد الذي نوجهه للآخرين، ونقول هنا، في التاريخ الإسلامي، المنطق الأيديولوجي يحكم النهج في تناول التاريخ والظواهر التاريخية، وهنا يسود اعتقاد خاطئ بأن الحضارات كيانات منفصلة، والزعم بتميز حضارة على سواها فضلًا عن القول بنقاء الجنس.

التاريخ العربي، وتاريخ الشعوب العربية، لم يبدأ من عدم، بل امتداد وتجاوز لما قبله من حضارات وثقافات تفاعلت معًا. ونحن بحاجة إلى أن ننتج معرفة علمية واعية عن تاريخنا بتنوعه وتناقضه وامتداده. ولكن النهج السائد يأتي مصداقًا لرأي العلامة المؤرخ الإنجليزي بطرفيلد الذي يذهب إلى أن الساميين يرون الحدث التاريخي نقطة فصل، لا وصل، بين الماضي والمستقبل، يبدأ التاريخ مع الحدث الجديد، وننفي أو نشوه

الماضي تعزيزًا للجديد، وينتهي الزمان أو يبلغ ذروته بوقوع هذا الحدث أو التحوُّل. تنقطع الصلة بالماضي، وما يتلو ذلك من انحدار وتدهور؛ والصواب أن الحدث نقطة فصل ووصل في امتداد أو متصل كوني.

(٤) التاريخ والعلوم الاجتماعية

وتطور علم التاريخ من حيث المفهوم والوظيفة والرؤية والمنهج، بينما لا يزال التاريخ الإسلامي حيث هو منذ قرون، ولا نزال نحن نعيش معه في عصره. لا يزال المشتغلون بالتاريخ شأنهم شأن حفظة القرآن يستظهرون روايات، دينهم التجميع دون التحليل، وأغلب كتاباتهم استمرار لمنهج الطبري والسيرافي وغيرهما، وتفتقر إلى الاتجاه العلمي وما يقتضيه من اجتهاد ومشقة إعادة بحث.

ولنا أن نسأل، هل التاريخ الموروث علم أم نص قدس؟ إن كانت الثانية فقد صادرنا على كل جهد علمي، وإن كانت الأولى فإنه يخضع لقوانين تطور العلوم ومناهجها ومعنى المعلومة والواقعة والحقيقة العلمية ومظان البحث ودور الأيديولوجيا، وتستلزم كتابة التاريخ مع هذا كله دراية موسوعية بنظريات علوم الإنسان والاجتماع أو القانون والنظريات في السياسة واللغة.

إننا لا نستطيع، باسم الحفاظ على التقليد، أن نغفل أن التاريخ علم من العلوم الاجتماعية، يخضع لما خضعت له هذه العلوم من تطور، وما طرأ على المناهج من تحوُّلات، ويفيد بما قدَّمته هذه العلوم من نظريات وإنجازات، مثلما تفيد هي منه، ويزيد من حصارها المعرفي. ومن غايات هذه العلوم مجتمعة دراسة سلوك الإنسان الاجتماعي في الماضي وليس مجرد رواية أو إثبات وقائع، وفهم هذا السلوك في إطار مجتمعي، واستنباط القوانين والوصول إلى الحقائق بفضل مناهج البحث الجامعة أو المتكاملة interdisciplinary Methods ويعتبر تلاقي التاريخ والعلوم الاجتماعية من أكبر الأحداث أهمية في الفكر الإنساني المعاصر.

وزوَّدت العلوم الاجتماعية علم التاريخ بأساليب فنية ومقولات فكرية. وحقَّقت هذه الإنجازات تحوُّلًا جذريًّا، وفتحًا جليلًا في مجال علم التاريخ من حيث هو رصد لفعاليات الإنسان الاجتماعي في المكان عبر الزمان، وتحليل هذه الفعاليات وتفسيرها. ونحن بعد هذا بحاجة إلى قراءة جديدة وكتابة جديدة لتاريخنا في صورة تاريخ اجتماعي انطلاقًا من هذا المنهج. وفي هذا يقول عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي لويس دومون: «إننا عندما

نتكلم اليوم عن التاريخ؛ فإن ما يجول في خاطرنا لا يقتصر على تسلسل مطلق أو نسبي للأحداث، وإنما نعني سلسلة سببية، أو بعبارة أفضل، مجموعة من التغيرات ذات المغزى. إن حياتنا في التاريخ تعني فيما نرى أن ندرك وجود البشر والمجتمعات والحضارات في تطورها عبر الزمن. ونحن نؤمن بأن التغير وحده له معنى، أما الثبات فلا معنى له. إنه تاريخ حي متحرك، يسجل إيقاع حياة المجتمع، بل والمجتمعات العالمية بتباينها وتفاعلها، ويكشف عن أسباب الفتوة وعن علل الشيخوخة الحضارية.»

(٥) الكتابة الجديدة بحث عن الحقيقة

حققت العلوم الاجتماعية، مجتمعة، وكل على انفراد، بفضل مناهج البحث الجديدة، إنجازات ضخمة غيرت جذريًّا نظرة الإنسان إلى مفاهيم عديدة أوجبت من بين أمور كثيرة، إعادة كتابة التاريخ. إننا لا نستطيع أن ننظر إلى الحدث التاريخي إلا بوصفه حصاد تفاعل مشروط بين الناس وواقع مجتمعهم وبيئتهم وثقافتهم، وأن هذا التفاعل يجري في إطار اللغة بين بعدي الزمان والمكان، ومن ثم لا يمكن بيان حقيقة الحدث إلا في ضوء هذه الأبعاد مجتمعة ومتشابكة، وإلا أفلت منَّا الواقع؛ فليس هناك حدث مطلق، ولا إنسان مطلق أو مبرأ من الغرض والمصلحة، ولا عقل مطلق أو شفاف، ولا واقع اجتماعي بغير إنسان وثقافة مميزة، ولا مكان بغير زمان.

والتعبير باللغة رواية أو كتابة إنما يكون من خلال الإنسان؛ فالنص وحده خطوط غفل أو خرساء يستنطقها كل إنسان تأويلًا في سياق من ظروف. والحدث أو النص لا ينفذ أي منهما عبر عقل شفاف حيث لا تحدث انكسارات؛ بل العقل الذي يشكل وسطًا بين الحدث أو النص وبين المجتمع والمخاطبين عقل حامل لثقافة وتاريخ ونوايا وتوجهات ... إلخ. ومن ثَم فإن الرواية موقف وليست عين الحدث. ومن هنا كان التحقق من صدق الواقعة في ضوء الرواية أمرًا بالغ التعقيد والتركيب.

وإن النص التاريخي ليس هو الواقع، ولكنه رواية إنسان عن الواقع، ورؤية الإنسان إليه وتأويله له، ولكننا اعتدنا الصمت التام في خشوع عند حدود النص. والنص في ميلاده ونشأته منتج ثقافي يخضع لشروط مجتمعية؛ أي له ظروفه الموضوعية التاريخية والنفسية واللغوية ... إلخ. ويظهر كإجابة مقنعة ومُقنَّعة، على نحوٍ ما، بالنسبة لصاحب النص وعشيرته في ضوء حاجات وظروف وإمكانات تجمع بينهم. ثم إن النص على امتداد حياته وتاريخه بعد ميلاده يتعرض لعوامل كثيرة تحيط ببيئته الاستعمالية

فتنقص منه أو تضيف إليه أو تبتدعه ابتداعًا أو تسقطه كاملًا حسب الحاجة. والرواية التاريخية والنص بعامة كلاهما سواء، لم يبرأ أيهما من التأويل والتحوير والتحويل في ظل نظم حكم استبدادية محلية أو أجنبية، أو في ظل صراعات وفتن سياسية، خاصة وأن شرعية الحكم شرعية دينية تفرض على الحاكم التماس أسانيد تبرر سلطانه. وها هو الذهبي، كمثال، في كتابه دول الإسلام، يروي عن الخليفة يزيد بن عبد الملك المتوفى ١٠٥هـ، فيقول: إن الخليفة جاءه أربعون شيخًا شهدوا عنده أن الخلفاء لا حساب عليهم ولا عذاب.

لهذا فإن الكتابة الجديدة هي فهم علمي لحقيقة تاريخنا في ضوء متطلبات نهضة يقتضيها عصرنا. فهم واقع التاريخ والعوامل الاجتماعية المحركة له بكل ما في هذه الحركة من تناقض، وواقع العوامل المؤثرة سلبًا وإيجابًا على هذا التاريخ إلى أن وصل إلينا مادة يغتذي عليها عقل العامة والخاصة، وتحليل هذا الواقع في إطار النظام الثقافي لمجتمع المنشأ. وهنا تتضافر جهود العلوم الاجتماعية المختلفة، بل ومنجزات بعض العلوم الطبيعية، مثل علم الحياة وغيره، لفهم هذا الواقع الذي يقوم على أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، وأطراف الحوار بشأن الرواية أو النص ولغتهم وقضاياهم.

(٦) علم التاريخ وعلم اللغة

والرواية التاريخية أو النص بعامة لغة. واللغة ظاهرة اجتماعية، تخضع لما تخضع له الظواهر الاجتماعية الحية، من حيث ظروف النشأة والتطور وتغيرها حسب الوظيفة الاجتماعية، وهي أداة اتصال. والنص من حيث هو لغة هو رسالة بين أطراف تربطهم علاقات ما في وسط اجتماعي له شروطه وظروفه وصراعاته وتوجهاته وتكتلاته. واللغة ليست حقيقة اجتماعية مطلقة أو نهائية، وليست معطًى ثابتًا. وإنما اللغة، كما يفيد علم السميوطيفا أو الدلالات والإشارات، هي نظام للإشارات تعبر عن واقع المجتمع والعالم بإشارات أو علامات رمزية رهن بظروف نشأتها واستعمالها. ومن ثم نصنع بها عالمًا رمزيًّا أو لغويًّا، لا نقول إنه يحكي صورة الواقع، وإنما يعبر عن الواقع حسب صياغة تتداخل في صنعها عوامل كثيرة ومسئول عنها ما يُسمى الجهاز الإشاري الثاني في لحاء المخ، وهو أرقى مراكز المخ. وهذا المستودع للإشارات ليس مجرد كيان بيولوجي، بل هو نتاج تاريخي ثقافي مجتمعي بيولوجي. ومن ثم فإننا حين نتعامل باللغة فإننا

نتعامل مع واقع خارجي من خلال بنية رمزية تاريخية في مراكز المخ انتظمت بحكم حياتها ضمن نسيج الحياة الاجتماعية في إطار خاص وعلى نحو تاريخي مميز لثقافة المجتمع وحوار المجتمع مع البيئة المحيطة وعلاقات أطراف المجتمع.

وحري بنا أن نذكر أن النص من حيث هو لغة ورسالة فإنه يكون من أجل فعل مع أو ضد، وفي مواجهة مشكلات ما، وموقف منها، أي إنه رسالة تعامل مع الواقع على اتساعه — الواقع الميتافيزيقي والواقع الاجتماعي — بأبنيته المادية والمعنوية الذي ينتمي إليه صاحب الرسالة والمخاطبون على اختلاف مواقفهم. ووجود الرسالة أو النص بهذا المعنى، إنما يفيد وجود رسالة أو رسائل مناقضة. ولا يكتمل فهم النص إلا من خلال الكشف عن نقائضه. وحين نتحدث عن الواقع الاجتماعي يجب ألا ننسى أن هناك جانبًا مهيمنًا له أعلى قدر من السيطرة الاجتماعية معنويًّا «تيار محدد من التراث الثقافي» وماديًّا «السلطة القائمة» وسيطرتها بكل ما نملك من إمكانات العقاب والثواب وما تمثله من مؤسسات راسخة.

(٧) الغزالي يعترف

والتاريخ الإسلامي زاخر بالصراعات، مثلما هو زاخر بالتأويلات، استجابة لهذه الصراعات والمواقف الأيديولوجية للسلطات الحاكمة وأطراف الصراع. والأيديولوجية ليست بنية فكرية خاملة بل هي بنية في جبلتها موقف وصراع وتحدٍّ. ومن منطلق هذا التضاد يتحدد التوجه والسلوك والدور الاجتماعي، وتصطبغ الرؤى التبريرية بما يتفق مع هذا كله. وأي راوية تاريخي إنما يروي أفعال أبناء عشيرته أو مجتمعه أو خصومه من منطلقه الأيديولوجي، ولا يسعه التخلي عن التزاماته ومواقفه ومسئولياته ودوافعه. وإلَّا تجاوز عضويته في العالم الاجتماعي الذي ينتمي إليه.

وغني عن البيان أن الفرق الإسلامية بمتكلميها وفقهائها ومؤرخيها نشأت وتطورت من خلال صراع اجتماعي، ومن ثم تعددت مذاهبها وأيديولوجياتها، وتنوعت طرائق تفكيرها تحت تأثير المصلحة والواقع الاجتماعي وسطوة السلطة. ولعل حجة الإسلام أبي حامد الغزالي خير شاهد على ذلك؛ فإن الغزالي أدان الفقهاء لتعلقهم بالدنيا واختلاطهم بالحكام والسلاطين. وعانى هو من جراء ذلك في ختام حياته. وعبَّر عن أزمته في كتابه «المنقذ من الضلال» حين أدرك بعد أن أفنى حياته في خدمة الحكَّام أن نشاطه الفكري كله من تأليف وتدريس لم يكن يُراد به وجه الله والآخرة بقدر ما كان يراد به عرض

الدنيا ورضا السلطان؛ إذ قدَّس أهل السلطان، وارتضى، بنص كلامه، أن يكون خادمًا فقهيًّا لهم. ويبين أن أهم كتب الغزالي إنما جاءت استجابة لأوامر سلطانية للتصدي للشيعة وتفنيد آرائهم ومعتقداتهم. ويشير الغزالي إلى ذلك بقوله: «فإني لم أزَل مدة بمدينة السلام متشوقًا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها، ومد على طبقات الخلق ظلالها بتصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة، وأقيم به رسم الخدمة، وأجتني بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفى، لكني جنحت إلى التواني. حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية[١] بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية.» هذا حديث حجة الإسلام وإمام الأئمة، وكيف وظَّف علمه لحساب صاحب السلطان، ولا يزال فكره هو الحكم لوعي دعاة الإسلام.

وينقلنا هذا إلى دور الأسطورة في التاريخ. والأسطورة غير الخرافة، وإنما هي في البدء واقع تاريخي ثم عملت الفانتازيا أو التخييلات الاجتماعية عملها استجابة لمقتضيات اجتماعية متباينة، وأحالتها إلى قوة مجتمعية مؤثرة تُسهم بدور فعال في صياغة الرؤية أو الرأي التاريخي، ثم صياغة الوعي المجتمعي. وليس أدل على ذلك من تلك الروايات التاريخية الأسطورية عن شخصيات تاريخية تبدو وكأنها السوبرمان أو الرجل الكامل الفذ المتعالي، دون نقائص، حتى ليشعر الإنسان العادي إزاءه بالدونية.

(٨) التاريخ وأزمة الهوية

وإذا كان الاهتمام بالمستقبل هو الحافز للنظر إلى الماضي. ومن منطلق الاهتمام بالمستقبل بدأ التاريخ؛ فإن الأيديولوجية لها دورها في صياغة التاريخ. وأحد أركان الأيديولوجية صورة الذات عن نفسها أو الهوية في حركتها إلى المستقبل. وكم من حروب خاضتها أمم وشعوب انطلاقًا من صورتها لذاتها والتي جسدتها فيما يُسمى الرسالة التاريخية. وحرصت كل أمة من هذه الأمم أن تُسجل تاريخها على النحو الذي يتلاءم مع الرسالة: ويدعم وحدتها وفاءً لهذا الهدف التاريخي؛ ويغتذي الأطفال على هذه الصورة كما سجلها التاريخ المروي أو المكتوب، ليروا ذاتهم والعالم من حولهم على النحو الذي يدعم

[١] عن كتاب «مفهوم النص» للدكتور نصر حامد أبو زيد، ص٣٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الانتماء، ويوجه الجهد والطاقة باسم المجموع إلى طرف خصم داخلي أو عدو خارجي. ومن هنا كان للتاريخ دائمًا وأبدًا دوره فيما يُمكن أن نُسميه التربية السياسية، وفي تحديد توجه أبناء الأمة في نظرتهم إلى ماضيهم على نحو يدعم حركتهم إلى المستقبل.

وإن رواية التاريخ رواية فاعلة وليست صامتة، إنها تُروى شفاهة أو كتابة لتأتي فعلها في صناعة وعيٍ ما. وهنا تتكشف محددات كثيرة؛ ظاهرة وخافية للوعي المنشود، وهنا أيضًا انتقائية صريحة أو مستترة.

ولكن هذه الصورة لا تأتي اعتسافًا، ولا يفرضها طرف على أطراف أخرى كرهًا وقسرًا؛ إذ إن حياة صورة الذات رهن ببعدَي الزمان والمكان، إنها ليست مطلقة ولا متجاوزة لواقع المحيط الاجتماعي والعالمي. وهي رهن بما لدى الذات من إمكانات مادية ومعرفية تيسر لها تحقيق ذاتها. ومن بين هذه المعارف؛ المعارف التاريخية الصحيحة والملائمة للعصر.

سجل العبرانيون، على سبيل المثال، تاريخهم ووحدوه بعد أن كان اشتاتًا، ليليق، حسب نظرتهم، بتاريخ شعب مختار صاحب رسالة. وتحوَّلت الرؤية إلى أسطورة مع التاريخ، وأضحت للأسطورة الهيمنة. ولكن هل يُمكن لهؤلاء باسم هذه الأسطورة أن يحققوا ذاتهم وفقًا للصورة القديمة عن الذات في عصر آخر ومغاير تمامًا؟

وإن السبيل لإنقاذ ذاتيتنا القومية هي الرؤية التاريخية المعاصرة عن الماضي. ذلك أن التاريخ أو الرؤية التاريخية النقدية المعاصرة تُساعد على تدعيم الوحدة القومية، التي هي ضمان فاعلية المجتمع، وشرط العمل السياسي، وركيزة التصدي للهجمات الثقافية المعادية من الخارج، وأداة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

ونحن في مواجهة تحدياتنا أحوج ما نكون للإجابة عن السؤال التالي: ما قيمة معارفنا التاريخية؟ وإلى أي حد تُسهم في دفع حركتنا نحو النهضة؟ وإلى أي حد أسهم التاريخ الموروث في تنميط عقولنا على نحو يعوق الإبداع ويرسخ اللاعقلانية؟ ثم لنسأل ما الذي أهمله التاريخ ومن الذين أهملهم التاريخ؟ ما هي حقيقة المفارقة المأساوية بين صورة الذات كما حددتها معطيات التاريخ التقليدية وبين معطيات المحيط المحلي والعالمي، ورؤية المستقبل الذي لا نكاد نمسك به وتقصر دونه همتنا التي صاغها التاريخ؟

في إطار البحث عن الهوية بحثًا موضوعيًّا يتحدد المعنى تاريخيًّا في ضوء فهم علمي للتاريخ. لتحليل الواقع الاجتماعي، ولتحديد التغيرات الرئيسية وفهم جذورها، وللتعرف

على الاتجاه العام للتحورات الواسعة. ولفهم الفورات الضخمة التي تهز مجتمعاتنا، ولتحديد من نحن، وكيف نرتبط بنسيجنا، ومعرفة ماهية هذا النسيج، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم وكيف نغيرها، كل هذا يتأتى بفضل رؤية تاريخية جديدة تُعنى بمعايير العلم، وتكشف التاريخ الخفي والمستور، وتبرز الحقائق دون الأسطورة.

(٩) البحث عن التراث أو البحث عن الحقيقة

التاريخ الإسلامي من حيث المنهج لا يزال تاريخ رواية وإسناد، وهو من حيث الواقع، تاريخ سلطات وفرق، أو من واتاهم حظ التسلط دون بقية أطراف الصراع. وإن كان في جميع الأحوال بحاجة إلى تحقيق وكشف التعارضات. ونحن لم نخرج بعد من تحت عباءة التقليد أو الاستشراق؛ فمنهج الاثنين واحد دون فهم لمعنى ومقتضيات المعاصرة. بل لا نزال فِرقًا متناحرة بفعل سطوة تاريخ السلف: فكتابات أهل السنة تُصادر على كتابات الشيعة، وكلاهما يُكفِّر كتابات الخوارج. وكل فريق له رواياته التي تنصب على أقدس النصوص. وليس أدل على فعالية هذا التاريخ المكتوم أو المنفي ما شهدناه مؤخرًا حين تفجرت فجأة عبارات العرب والفرس. لذا بات مشروعًا السؤال: ما حقيقة التاريخ العربي وسط هذا الركام المتناحر من التناقضات؟ ما حقيقة وقائع التاريخ التي نبني في إطارها صورة صحيحة للذات؟

وحقيقة التاريخ، وحقيقة الذات، وتغيير ما بالنفس، لا يتأتى إذا قنعنا بما رواه السلف وتقاعسنا عن تطوير مناهج البحث. ولا يتأتى إذا صادرنا مسبقًا على كل ما قد تأتي به الاكتشافات الأثرية وما تُلقيه من أضواء جديدة على معارفنا الموروثة. إذ في ضوء الاكتشافات الأثرية الجديدة، والمحظورة في بعض البلدان، وعلى هَدي الدراسات المقارنة سنقرأ تاريخنا على نحو جديد، بحيث نقف على أرض أكثر صلابة وتلاؤمًا مع العصر.

إن إعادة كتابة التاريخ، والقراءة الجديدة دائمًا للتاريخ، شرطان لازمان لأمة عقدت عزمها على النهوض والحركة إلى الأمام، ويعزف عنهما من آثر الاحتماء بالماضي أو الاحتواء فيه. وإن الوقوف عند حدود الرواية والنص، يعني وقوفنا جامدين عند عصر الرواية والنص، عاجزين عن مواكبة العقل والعلم.


هنداوي